ADAM ŻÓŁTOWSKI

GRAF AUGUST CIESZKOWSKI'S „PHILOSOPHIE DER TAT."

DIE GRUNDZÜGE SEINER LEHRE UND DER AUFBAU SEINES SYSTEMS.

INAUGURAL-DISSERTATION

DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT SEKTION I DER LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

EINGEREICHT AM 2. JULI 1904.

POSEN
GEDRUCKT BEI J. LEITGEBER
1904.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552302_0059

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

Biographisches 1

ERSTER TEIL.

Die Geschichtsphilosophie. Die Tat als das Wesen der historischen Zukunft.

§ 1. Die Weltgeschichte als die absolute Entwickelung des menschlichen Geistes 7

§ 2. Die hegelsche Methode. Die Geschichte als dialektischer Prozess 13

§ 3. Die Erkennbarkeit der Zukunft 15

§ 4. Die Antike als Welt des „unmittelbaren Seins“ 20

§ 5. Das Christentum als Prinzip des „Denkens“, als Subjektivismus und Dualismus. Die Antithesis zur Antike: die Welt der Zerrissenheit 24

§ 6. Das Uebergewicht einzelner Prinzipien in verschiedenen Perioden der Geschichte. Der Gesichtspunkt der „Wirkung“ . 32

§ 7. Die umgekehrte Entwickelungsrichtung von Altertum und Christentum. Christus der „Mittelpunkt der verflossenen Zeit“ . 36

§ 8. Die Synthese des „Seins“ und des „Denkens“ durch die „Tat“, die Versöhnung der Gegensätze, als das logisch geforderte Wesen der Zukunft 41

§ 9. Die „Reife des Bewusstseins“ als notwendige Voraussetzung der Tat. Die Bedeutung der „Historiosophie“ . . . 49

§ 10. Das „Vater-unser“ als Schlüssel zur Erkenntnis der Zukunft der Menschheit 53

Seite

§ 11. Philosophisches Denken und religiöses Bewusstsein . . . 59
§ 12. Das Wesen der Zukunft als Aufgabe, als Imperativ . . 63
§ 13. Die Stellung und Bedeutung der Geschichtsphilosophie innerhalb des Systems 65

ZWEITER TEIL.

Die Tat als ethisches und soziales Prinzip.

§ 1. Die Tat als vollkommenste „Identität", als das „Höchste des Höchsten" 69
§ 2. Der „Durchbruch" des hegelschen Standpunktes. Die Suprematie des Guten. Cieszkowskis Stellung zu Hegel . . 76
§ 3. Die Tat als der vollkommene Ausdruck der Freiheit. Die Willensfreiheit 82
§ 4. Die Tat als denkbar reichster Lebensinhalt für das Individuum sowohl, wie für die Menschheit 89
§ 5. Die Liebe als die Grundlage der Tat und das Gesetz der Freiheit. Egoismus und Altruismus 96
§ 6. Die freie, positive Sozialität 101
§ 7. Das System der Institutionen als konkreter Organismus der Menschheit 105
§ 8. Die Philosophie der Praxis 111
§ 9. Die Association als das soziale Werkzeug. Praktische Postulate Cieszkowski's 113
§ 10. Moralität und Sozialität 117
§ 11. Die Heiligkeit der Mittel im sozialen Wirken. Die Revolution 121

DRITTER TEIL.

Die „Philosophie der Tat" als Weltanschauung.

§ 1. Von den ethischen zu den metaphysischen Problemen . . 131
§ 2. Die Aufhebung des Dualismus. Diesseits und Jenseits. Zeit und Ewigkeit 132
§ 3. Das Weltall als Einheit unendlich vieler Welten in fortschrittlicher Entwickelung 137
§ 4. Das unendliche Universum als „Himmel". Gottes Allgegenwart im Weltall 145

Seite

§ 5. Der Geist als lebendige Einheit von Idee und Materie. Die tätige Persönlichkeit als absolutes Prinzip der Welt . . 151
§ 6. Gott als Heiliger Geist 162
§ 7. Gott und Welt. Der Pantheismus 166
§ 8. Die absolute Religion oder die Religion der Tat . . . 174
§ 9. Gefühl und Denken, Glauben und Wissen bei Cieszkowski . 187
§ 10. Der „Primat der praktischen Vernunft“ in der „Philosophie der Tat.“ Die Idee des Fortschritts 190

ANHANG.

I. Eine Aeusserung Cieszkowskis: „Ueber das Verhältnis der geschichtlichen Entwickelung zum Absoluten“ . . . 197
II. Ein Beitrag zur Freiheitslehre Cieszkowskis 202

Graf August Cieszkowski ist am 14. October 1814 in Sucha in Podlachien, im damaligen Herzogtum Warschau und heutigen russischen Gouvernement Siedlce geboren, als einziges Kind eines begüterten Edelmannes, Paul Cieszkowski. Sein Vater wusste mit grossem Verstand und grosser Energie seine Güter zu verwalten, besass ein berühmtes Gestüt, hinterlies ein Werk über die Pferdezucht — hatte aber andererseits ein feines Verständniss für Kunst und Wissenschaft. Er war mit Canova persönlich bekannt, zog den italienischen Maler Monti auf seine polnischen Güter und reiste selbst viel in Italien.

So hat er denn dem Sohne einerseits eine glänzende materielle Lage gesichert, andererseits aber auch dessen Vorliebe für die Wissenschaft stets das grösste Wohlwollen und alle mögliche Förderung angedeihen lassen.

Seine erste Bildung genoss August Cieszkowski in Warschau unter der Leitung eines tüchtigen Pädagogen, des Lyceums-Professors Tomasz Dziekoński, scheint aber wegen seiner zarten Gesundheit die Schule nie besucht zu haben. Er war in Warschau, als der polnische Novemberaufstand im Jahre 1830 ausbrach. Zu schwächlich um ins Feld zu ziehen, hat der junge Cieszkowski während der Sitzungen der Kammer Protokolle geführt und an den Befestigungen der Stadt mitgearbeitet. Vor dem Falle Warschaus (am

8. September 1831) verliess er die Stadt und ging nach Krakau, dann nach Berlin, wo er die Universität bezog und sich dem Studium der Philosophie widmete.

Die hegelsche Schule fand er dort in voller Blüte, Hegel selbst, der bekanntlich im November 1831 starb, hat er wohl nicht mehr gehört, denn sein Krakauer Aufenthalt scheint ein längerer gewesen zu sein. Einzelheiten aus dieser Berliner Studienzeit kennen wir nicht. Wir wissen blos, dass Cieszkowski schon als Student in nähere Beziehungen zu Carl Ludwig Michelet trat, mit dem er bis zu dessen Lebensende befreundet blieb.

Im Jahre 1838 absolvierte Cieszkowski seine Studien und promovierte in Heidelberg. Mit diesem Jahre beginnt für ihn eine Periode ausserordentlich fruchtbarer, vor allem aber erstaunlich vielseitiger litterarischer Tätigkeit, die sich durch die ganzen 40-er Jahre erstreckte. Als Inaugural-Dissertation erschien die Schrift: „De philosophiae ionicae ingenio, vi, loco." Im gleichen Jahre liess er in Berlin seine „Prolegomena zur Historiosophie" erscheinen, die er aber bedeutend früher verfasst hatte. Von Heidelberg ging Cieszkowski nach Paris, wo schon im nächsten Jahre (1839) das Werk: „Du crédit et de la circulation"[1] erschien.

Zu Anfang der 40-er Jahre kehrte er nach Warschau zurück und begründete dort die Monatsschrift „Biblioteka Warszawska". In dieser Zeitschrift veröffentlichte er in den folgenden Jahren viele Artikel aus den verschiedensten Gebieten: „Ueber die jonische Philosophie" (1841), „Ueber die Klein-Kinder-Bewahranstalten" (1842), „Eindrücke aus Rom" (1842), „Bemerkungen über den gegenwärtigen Zustand der englischen Finanzen" (1842), „Die Organisation des Holzhandels und des Forstwesens" (1843), „Ueber den

[1]) Es erlebte eine zweite Auflage im Jahre 1847 und eine dritte im Jahre 1883.

modernen Roman“ (1846). Die blosse Zusammenstellung dieser Titel genügt, um die Vielseitigkeit des Interesses und der Bildung des Verfassers zu charakterisieren.

Unterdessen hatte aber Cieszkowski seine Beziehungen zur deutschen Gelehrtenwelt keineswegs vernachlässigt. Dafür zeugt die im Jahre 1842 veröffentlichte Schrift: „Gott und Palingenesie“.[1] Sie ist leider Fragment geblieben, nur der „erste kritische Teil“ ist herausgegeben worden, während das Manuskript zum zweiten Teil, bei einer polizeilichen Haussuchung im Hause des Dichters Zygmunt Krasiński in Warschau verloren ging. Auch hatte Cieszkowski um diese Zeit (1843) mit Carl Ludwig Michelet die Philosophische Gesellschaft zu Berlin gegründet, der er lange Zeit als Mitglied angehörte. Im Jahre 1845 hielt er in Berlin einen Vortrag:[2] „Zur Verbesserung der Lage der Arbeiter auf dem Lande“, welcher sofort in französischer und später in italienischer Uebersetzung erschien.

Auch mit Frankreich war Cieszkowski in regem Verkehr geblieben. In Paris erschien im Jahre 1844 die Broschüre: „De la pairie et de l'aristocratie moderne“ und im Jahre 1847: „Du crédit agricole mobilier et immobilier“.

Endlich fällt in diese so fruchtbare Zeit, zwischen das Jahr 1838 und 1848 im wesentlichen die Arbeit an dem grossen Lebenswerk des Philosophen, dem „Ojcze-Nasz“ — („Vater Unser“). Im Jahre 1848 erschien in Paris der erste

---

[1]) Sie erschien als „Sendschreiben an Prof. Michelet.“ Eine Entgegnung darauf enthält Michelets Schrift „Ueber die Zukunft der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele“. (1852). Cieszkowski tritt hier auf als „östlicher Freund des Teleophanes“. Die Ausführungen desselben enthalten neben verschiedenen Anschauungen, deren Authentizität jedenfalls einer anderweitigen Bestätigung bedarf, auch viele Gedanken, die ohne jeden Zweifel vom Philosophen selbst stammen, abgesehen von denjenigen, die Cieszkowski's Schrift direkt entnommen sind.

[2]) In der 2-ten Generalversammlung des landwirtschaftlichen Provinzial-Vereins für die Mark Brandenburg und die Niederlausitz am 17. Mai 1845.

Band dieser Schrift anonym. An der Fortsetzung des Werkes hat Cieszkowski bis zu seinem Tode gearbeitet, wollte es aber bei Lebzeiten nicht herausgeben. So ist es denn sein ganzes Leben lang als Manuskript liegen geblieben. Erst im Jahre 1899, fünf Jahre nach des Verfassers Tode, erschien der zweite, im Jahre 1903 der dritte Band, und weitere stehen noch in Aussicht.

Die schrecklichen politischen Zustände, die in Polen die Herrschaft Nikolaus des I. bezeichneten, bestimmten Cieszkowski, welcher seine Studien in einer öffentlichen Tätigkeit zu verwerten wünschte, im Königreiche Polen aber sich nicht sicher fühlte, angeblich sogar einmal in die Warschauer Citadelle gebracht worden war, auf preussisches Gebiet überzusiedeln. Er kaufte sich zuerst in Westpreussen an, liess sich aber nachher endgiltig in der Nähe von Posen nieder. So kam es, dass der angesehene Gelehrte in die preussische Kammer, die im Jahre 1849 zusammentrat, als Abgeordneter des Kreises Posen gewählt wurde. Er blieb Mitglied derselben bis gegen Mitte der sechziger Jahre.

Seine Wahl in den preussischen Landtag bezeichnet das Ende seiner eigentlichen litterarischen Laufbahn. Aus der Folgezeit besitzen wir von seiner Feder nur noch einen Artikel im „Journal des Economistes“: „Sur l'extinction progressive de l'agiotage sur les fonds publics.“ (1866) und den als Einleitung zum „Ojcze-Nasz“ gedachten, kleinen Traktat: „O drogach Ducha“ („Von den Wegen des Geistes“) (1869).

Seiner Tätigkeit als Abgeordneten entstammt eine „Zusammenstellung von staats- und völkerrechtlichen Urkunden, welche das Verhältnis des Grossherzogtums Posen zur preussischen Krone betreffen. Nebst einigen Bemerkungen.“ (Berlin 1849.) Dann veröffentlichte er seinen „Antrag zu Gunsten der Klein-Kinder-Bewahranstalten als Grundlage der Volkserziehung. Beitrag zur Bestimmung und Feststellung der Aufgabe des Staates in Beziehung auf Volkswohl-

stand und Cultur.“ (Berlin 1856); ferner wissen wir, dass er in der Kammer die Gründung einer Universität in Posen verlangte. Im Jahre 1852 erschienen anonym: „Zwei Anträge des Abgeordneten Grafen .... die Posener Universitäts- und Unterrichtsfrage betreffend.“

Seine Stellung im preussischen Landtag scheint eine hervorragende gewesen zu sein, — Tatsache ist, dass ihm um das Jahr 1850 das Finanzministerium angeboten wurde, welches er jedoch nicht annahm. In späterer Zeit hat er sich darüber geäussert: „Ich habe mich sehr gefreut, — dass es nicht das Kultusministerium war, denn das hätte ich annehmen müssen.“

Durch den Tod seiner Gemahlin (1861), die ihm zwei Söhne hinterliess, tief gebeugt, zog sich Cieszkowski von seiner öffentlichen Tätigkeit als Abgeordneter zurück und verlebte eine ganze Reihe von Jahren grösstenteils in Italien: vor allem war Venedig sein Lieblingsaufenthalt. Auf den Reichtum der italienischen Archive aufmerksam gemacht, beschäftigte er sich mit der Sammlung und Herausgabe von Quellen zur polnischen Geschichte.

Kennzeichnend für die ungemeine Vielseitigkeit seines Interesses ist es, dass er gleichzeitig, gegen Ende der 60-er Jahre in der Nähe von Posen eine landwirtschaftliche Hochschule gründete, welche im Jahre 1870 eröffnet wurde. Sie entwickelte sich gedeihlich bis zum Jahre 1878, wo sie trotz der Bemühungen ihres Begründers von der preussischen Regierung geschlossen wurde.

Auf die erste Nachricht vom Zusammentreten des vatikanischen Konzils war der Philosoph nach Rom geeilt, wo er seine ausserordentlich weiten Beziehungen auch in kirchlichen Kreisen — dahin ausnutzte, der Bestätigung des „Syllabus“ durch das Konzil entgegenzuwirken.

Diese weiten Beziehungen und die daraus sich ergebende Korrespondenz sind es auch gewesen, die in seinem

späten Alter zum guten Teile die Zeit des greisen Denkers ausfüllten. Aber die Frische seiner Geisteskräfte verliess ihn bis zu seinem Tode niemals.

Besonders interessant für den Kenner seiner Lehre ist es, mit wie regem Interesse dieser Philosoph des Fortschritts alle Anzeichen der Vervollkommnung und der fortschrittlichen Entwicklung auf allen Gebieten bis in sein Greisenalter verfolgte. So ist er noch als nahezu 80-jähriger nach Paris geeilt, um einem elektrotechnischen Kongresse beizuwohnen. Cieszkowski war auch Zeit seines Lebens Kunstkenner und Kunstsammler, besass vor allem nicht wenige wertvolle Gemälde.

Seinen friedlichen Lebensabend verlebte der Philosoph im wesentlichen in Posen, wo er Präsident der Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften war, zu deren Begründern er auch im Jahre 1857 gehört hatte. Nachdem er noch im Herbst 1893 sein — allerdings etwas verspätetes — 50-jähriges litterarisches Jubiläum gefeiert, und an einem Kongresse polnischer Rechtsgelehrten und National-Oekonomen in Posen teilgenommen hatte, starb er daselbst am 12. März 1894.

Bis zum letzten Augenblicke bei vollster Geistesgegenwart übergab er erst zwei Tage vor seinem Tode seinem Sohne das Manuskript zu dem Werke, das der eigentliche Inhalt seines ganzen Lebens gewesen war, für dessen Herausgabe aber nach seiner Ueberzeugung „die Zeiten noch nicht gekommen waren", — seiner Schrift vom „Vater-Unser."

ERSTER TEIL.

§ 1.

Der Schlüssel zum Verständnis der Gedankenwelt, welche August Cieszkowski schuf und in der er sich bewegte, ist in seiner Auffassung der Weltgeschichte zu suchen. Diese ist die tiefste Grundlage auf der seine ganze Philosophie sich aufbaut, das letzte Prinzip, auf welches seine gesammte Lehre sich zurückführen lässt.

Der Zögling der hegelschen Schule, der ausgesprochene geistige Nachkomme des grossen deutschen Philosophen der Entwickelung, konnte kaum eine andere als eine historische Weltanschauung vertreten. Ist doch der historische Gesichtspunkt, die Frage nach der Entwickelung, die Idee der Evolution, mittelbar oder unmittelbar als das ideelle Erbe Hegels an das gesammte neunzehnte Jahrhundert übergegangen.

Die Frage nach dem Gesetze der Entwickelung ist ja in unseren Tagen die eigentliche Lebensfrage auf allen Gebieten menschlichen Wissens. In die unendliche Zersplitterung und Differenzierung der Spezialwissenschaften ist das evolutionistische Prinzip eingedrungen und hier, im Reiche der unabsehbaren Mannigfaltigkeit der Kenntnisse, hat es seine Herrschaft siegreich behauptet.

In der Sphäre des philosophischen Gedankens aber hat dasselbe recht oft eher zersetzend als befruchtend gewirkt.

Indem es der Ueberzeugung von der Relativität alles Wissens sowohl, wie aller geistigen Errungenschaften überhaupt das Wort redete, hat es flachen Positivismus oder gar Nihilismus hervorgebracht und dadurch seine eigene Stellung als philosophisches Prinzip in Frage gestellt.

Indessen ist der Grund davon keineswegs in dieser gewaltigen Idee selbst zu suchen, welche der menschliche Geist nun einmal unwiderruflich sich angeeignet hat, — sondern in ihrer falschen und verkehrten Anwendung in der Philosophie. Die evolutionistische Philosophie unserer Zeit erklärt im Allgemeinen von vornherein die absolute Erkenntnis für unerreichbar. „Ignoramus ignorabimus" schreibt sie auf ihre Fahne. Damit macht sie aber sich selbst unmöglich. Denn das Streben nach absoluter Erkenntnis ist die einzig denkbare Aufgabe aller Philosophie, die Selbstmord begeht, wenn sie darauf verzichtet. Eine philosophische Weltanschauung, die keine absolute Erkenntniss sein will, ist ein Unding, und zwar nicht nur ein falsches Resultat, sondern eine widersinnige Aufgabe, ein ganz verkehrter Ansatz.

So ist denn auch der heutzutage so weit verbreitete Agnosticismus nichts weiter, als der Ausdruck der herrschenden intellectuellen Kleinmütigkeit, der geistigen Anämie unserer Zeit. Ihr krankes Auge, von den Errungenschaften der Specialwissenschaften geblendet, ist zu kurzsichtig für die weiten Horizonte, welche die Philosophie zu erschliessen berufen ist.

Und wie nichts zum Uebermut so neigt, wie die Beschränktheit, so ist man denn in unseren Tagen mit der Geringschätzung der Philosophie rasch bei der Hand. Man versteht nicht, dass dieser zwar nicht die mathematische Sicherheit, die experimentelle Gewissheit eigen ist, die den gerechten Stolz der Naturwissenschaft ausmacht, dass sie aber ihren Ursprung einer Kraft des Geistes verdankt, die

auf der Stufenleiter menschlicher Werte unbedingt einen höheren Rang einnimmt als jene, und die Hegel sehr schön und treffend den „Mut der Wahrheit“ genannt hat.

Der Mangel an diesem Mute ausschliesslich, nicht die Idee der Entwickelung, ist es, der den Evolutionismus auf Irrwege führt. Ein System wie dasjenige Cieszkowski's beweist dies klar genug. Jedem leichtfertigen Skepticismus, jedem positivistisch angehauchten Evolutionismus direct zuwider hat er an dem Postulate einer wirklich speculativen Weltanschauung unverbrüchlich festgehalten.

Die Aufrechterhaltung des Prinzipes der Entwickelung in vollstem Maasse beschränkt bei ihm nicht in geringster Weise die unerschütterliche Ueberzeugung von der Möglichkeit, ja, von der Notwendigkeit der absoluten Erkenntnis und den Ernst des Strebens danach. Daher ist dasselbe in seinem Systeme philosophisch äusserst fruchtbar geworden, während es vielen anderen zum entscheidenden Worte des Skepticismus hat dienen müssen.

Der landläufige Evolutionismus erklärt die Entwickelung für einen progressus in infinitum. Cieszkowski begreift sie als Totalität. Das ist der ausschlaggebende Unterschied. Der endlose Progress ist ein Undenkbares: der Gesichtspunkt der Totalität fordert gebieterisch eine unzweideutige Antwort auf die Frage: „Was entwickelt sich und wozu entwickelt es sich?“ Diese Antwort lautet bei Cieszkowski: „Die Menschheit entwickelt sich zur Vollkommenheit.“

Das höchste denkbare Substrat der Entwickelung ist die Menschheit. Ihr Verlauf, ihr Prozess, ist die Weltgeschichte. Daher ist diese letztere der umfassendste Inbegriff aller Entwickelung überhaupt. „Sie macht das Moment der Entwickelung im Geiste Gottes aus.[1]

[1]) Vergleiche den Anhang I.

Der menschliche Geist aber, der selbst in der Entwickelung begriffen ist, geht in der Weltgeschichte vollkommen auf, ist von ihr untrennbar und ohne sie undenkbar. Denn die Weltgeschichte ist nichts anderes, als seine absolute Entwickelung.

„So zeigt sich uns die Weltgeschichte als die Spitze und das Ziel nicht blos des Geistes, sondern des ganzen Universums überhaupt, und aus dieser Betrachtung geht hervor, dass alle möglichen abstracten und realen Bestimmungen, welche die Philosophie zu entwickeln hat, sich in ihrer letzten Instanz in dem Weltgeiste offenbaren müssen, um da erst zu ihrer würdigsten Manifestation sich emporzuschwingen.“ [1]

Die Weltgeschichte ist die eigentliche Atmosphäre in der der menschliche Geist lebt und webt, die Bahn, die er niemals verlassen kann, der Spielraum aller seiner Energien, sein Ziel, sein höchster Ausdruck und seine letzte Instanz.

An einer Stelle der Prolegomena[2] hat Cieszkowski die Weltgeschichte definiert als: das „sensorium commune des Universums“ Mit: „gemeinschaftlicher Berührungspunkt des Universums“ wäre dieser Ausdruck wohl am richtigsten wiedergegeben.[3] Und sofort, um ein Missverständnis von vornherein auszuschliessen, fügte der Philosoph folgende wichtige Bestimmung hinzu: „Eins steht nur über der Weltgeschichte — das ist der absolute Geist, Gott. Deswegen, so wie alles in der Welt der Geschichte unterworfen ist, so ist dieselbe wiederum nur Gott unterworfen.“ [4]

Nicht eine sinnlose Vergötterung der Menschheit ist es also, die der Philosoph hier verkündet, sondern die tiefsin-

[1]) Prolegomena zur Historiosophie Seite 47—48.
[2]) Seite 69.
[3]) Eislers „Wörterbuch der philosophischen Ausdrücke und Begriffe“ übersetzt „sensorium commune“ mit „Vereinigungspunkt der Empfindungen, Seelensitz“.
[4]) Prolegomena zur Historiosophie Seite 69.

nige Einsicht, dass wir Gott nur in uns selbst, nur in der Sphäre des wahrhaft Menschlichen finden können.

Der „geometrische Ort“ für alles Menschliche ist also die Weltgeschichte, alles was nur zum Menschen gehört oder ihn berührt, geht in ihr restlos auf. Alle seine Kräfte, alle Elemente seines Geistes offenbaren sich in ihr und erst in ihr vollkommen, den erst hier ist ihnen die Möglichkeit gegeben, sich ganz auszuwirken und endgiltig zu bewähren. Dies gilt von den rein intellectuellen Werten, den Ideen, genau so, wie von allen anderen: auch sie entfalten sich definitiv nur im Verlaufe der Geschichte und müssen sich notwendig darin erproben. Die Geschichte sitzt auch über das Denken zu Gericht, sie ist der „Prüfstein aller Speculationen.“ [1]

Die Weltgeschichte ist also für Cieszkowski nicht bloss die Summe menschlichen Lebens und Webens, menschlicher Erlebnisse und Taten, sondern ihr einheitliches Ganze, ihr lebendiger Organismus, ihre transcendente Einheit. Sie ist die Einheit der Entwickelung und die Entwickelung der Einheit, sie ist das Ganze der unendlichen Differenzierung und Mannigfaltigkeit, sie ist die „Realisierung des Begriffes der Menschheit.“ [2]

Die Weltgeschichte ist absolute Entwickelung selbst, als einheitliches Gesetz begriffen. Die einzelnen Elemente, die widerstreitenden Kräfte, die verschiedenen geistigen Strömungen, all die unendlich mannigfaltigen und verwirrten Willensrichtungen, die das Leben bewegen, beherrscht sie unwidersprochen, indem sie alle in sich aufhebt, alle absorbiert. Also ist das Gesetz der historischen Entwickelung der Menschheit das absolute Gesetz der Geistesentwickelung überhaupt, die Grundlage alles menschlichen Da-

[1]) Ebenda Seite 6.
[2]) Vergl. Prolegomena zur Historiosophie Seite 21.

seins, die ganze Wahrheit unserer Existenz, das Wort unseres Berufes und unserer Bestimmung.

Die Frage nach diesem absoluten Gesetze, dem Gesetze in der Weltgeschichte, ist demnach das eigentliche Hauptproblem des Denkens, in dessen Lösung auch auf alle anderen Fragen die Antwort sich finden muss. Das historische Problem erscheint diesem Philosophen als wahre Lebensfrage der Menschheit. Die Beantwortung derselben ist notwendig die erste Aufgabe, die an seinen Gedanken herantritt, und wird zum eigentlichen Fundament seines ganzen Systemes, zur Grundlage seiner gesammten Philosophie.

Wie die Weltgeschichte die absolute Entwickelung der Menschheit ist, so ist das historische Gesetz eben auch das absolute Gesetz. Daher drängt sich das historische ermittelte Entwickelungsprinzip über die Grenzen der eigentlichen Philosophie der Geschichte hinaus, und die Geschichtsphilosophie wird so zur historischen Weltanschauung.

Indem der Philosoph die aus der Historiosophie resultierenden Grundsätze auf das reale Leben des Individuums und der Gesellschaft anwendet, — entwickelt sich seine Ethik und Socialphilosophie.

Indem dieselben Grundsätze in die Sphäre des reinen Denkens, der Philosophie selbst, eingeführt werden, bildet sich der ganze Complex seiner metaphysischen und kosmologischen, theosophischen und religionsphilosophischen Lehren aus, in denen jene Prinzipien zu ihrer höchsten Entfaltung gelangen und in ihrer tiefsten Bedeutung sich offenbaren.

Die Geschichtsphilosophie aber, die als der Mutterleib des ganzen Systems bezeichnet werden darf, bleibt uneingeschränkt in ihrem Rechte. Bei allen Untersuchungen Cieszkowski's ist der historische Gesichtspunkt massgebend.

Allein dies hat Cieszkowski mit vielen, vor allem mit Hegel selbst gemein, und es unterliegt keinem Zweifel, dass

das auf den Einfluss dieses letzteren zurückzuführen ist. Die Abweichung von Hegel ist bei ihm zunächst nur dahin festzustellen, dass er eben die Weltgeschichte als einheitliches Entwickelungsgesetz, als Totalität und abgeschlossenen Organismus auffasst. Wir werden bald sehen wie ungeheuer wichtige Folgen dieser Unterschied der Geschichtsauffassung in der weiteren Entwickelung Cieszkowski's gezeitigt hat: er ist es, der in seiner Entfaltung Cieszkowski definitiv über Hegels Standpunkt hinausführt.

§ 2.

Die Weltgeschichte also ist absolute Entwickelung und die Aufgabe der Philosophie ist es, das Gesetz dieser Entwickelung zu entdecken. Dieses Gesetz, das die Entwickelung der Menschheit in der Geschichte beherrscht, ist nichts anderes, als das Prinzip der Entwickelung selbst. Logisch formuliert, speculativ erfasst und begriffen wird dasselbe als Dialektik.

Hier schliesst sich Cieszkowski vollständig an Hegel an. Die Dialektik, die logische Entwickelung von Position, Negation und Aufhebung des Widerspruches, die „Selbstbewegung des Begriffes", lässt er uneingeschränkt als absolutes Entwickelungsgesetz des Weltgeistes gelten, so wie Hegel es aufgestellt hatte. Er bekennt sich ohne Vorbehalt zur hegelschen Methode. Cieszkowski nennt sie unumwunden den gefundenen Stein der Weisen, durch dessen Entdeckung die Philosophie ihr eigentliches Ziel erreicht habe.[1]

„Ist denn nicht die Methode Hegels die Sehnsucht von Jahrhunderten gewesen?" — heisst es einmal in den Prolegomena[2] und noch unzweideutiger an anderer Stelle: „Die

[1] Vergl. Prolegomena zur Historiosophie Seite 131.
[2] Seite 32.

absolute Methode ist erreicht und diese ist der Kern der Philosophie.“ [1]

Im Verlaufe seiner philosophischen Entwickelung hat sich Cieszkowski nicht nur von Hegel entfernt, sondern auch mit vollem Bewusstsein seinen Bruch mit dessen Standpunkt ausgesprochen. Vornehmlich unter dem Einflusse der religiösen Idee hat er sich auch der ganzen Gedankenwelt Hegels entfremdet und in seinen polnisch geschriebenen Werken auch von der hegelianischen Scholastik vollständig zu befreien gewusst. Aber an dem Wesen der dialektischen Methode hat er immer unverbrüchlich festgehalten.

Das absolute Gesetz der Entwickelung, welches die Dialektik ist, gilt also in der Weltgeschichte eben so gut, wie im ganzen Leben des Geistes überhaupt. Das ist selbstverständlich, und den Begriff der Entwickelung hält heute jedermann für schlechterdings untrennbar von dem der Geschichte. Die einzelnen Wissenschaften studieren „Entwikkelungsgeschichte“ auf allen Gebieten. Dem gegenüber erhebt eben Cieszkowski die Forderung, die Philosophie solle über diese Zersplitterung hinausgehen und die Idee der Entwickelung nicht nur im einzelnen, sondern auch im allgemeinen zur Geltung bringen, die Entwickelung als Totalität, also als Einheit erfassen. Der Philosophie, die nach absoluter Erkenntnis strebt, kann es nicht genügen, dass sie die Entwickelung in einzelnen Teilen und Elementen der Geschichte anerkennt, sie muss darauf ausgehen, die Weltgeschichte als Ganzes im absoluten Verlaufe ihrer Entwickelung zu durchschauen, sie als ein einheitliches Gebilde von einem Gusse zu begreifen suchen.

Die einzelnen Gesichtspunkte sollen hierbei durchaus nicht zu kurz kommen. Der Philosoph fordert im Gegenteil im Interesse des Ganzen, dass die einzelnen Gebiete

[1]) Seite 101.

der Geschichte möglichst vollkommen und vollständig erforscht und ausgearbeitet werden. Indessen kann vom wahren Verständnis der Geschichte, von ihrer philosophischen Erkenntnis, erst dann die Rede sein, wenn diese einzelnen Teile als besondere „Kategorien" in dem festgefügten „Organismus" des Ganzen als untergeordnete Momente aufgehen.[1])

Erst dann kann die Weltgeschichte philosophisch begriffen werden, wenn man ihre Entwickelung als einen einheitlichen Prozess auffasst, der all die verschiedenen Ketten des Geschehens in sich aufhebt, wie sie selbst ja eben die absolute Einheit der unabsehbaren Vielheit und Mannigfaltigkeit des Lebens ist.

Die Weltgeschichte ist nicht die Summe verschiedener Entwickelungsreihen, noch ist sie bloss eine unter vielen; die Entwickelung ist nicht ihr Inhalt, sondern sie selbst ist Entwickelung. Die Weltgeschichte als Totalität, als Ganzes, ist der eine, absolute, dialektische Prozess. Ist sie es nicht, so bleibt sie ewig unverständlich, denn dieser ist eben der logische Ausdruck der Entwickelung selbst: denken kann man sie also nur als solchen. Will sich der Gedanke überhaupt an die Weltgeschichte und ihre Probleme heranwagen, so muss er den dialektischen Prozess in ihr aufsuchen. Nur indem er die „absolute Dialektik in der Weltgeschichte" erfasst, kann er dieselbe begreifen.

Die Aufdeckung des einheitlichen Syllogismus in dem allgemeinen Verlaufe der Geschichte, das ist die Aufgabe, das ist der ganze Inhalt der Geschichtsphilosophie.

§ 3.

Aus dem Gesagten ergiebt sich von selbst Cieszkowski's Gegensatz zu Hegels Philosophie der Geschichte und seine

[1]) Vergl. Prolegomena zur Historiosophie. Kap. I und II passim.

Polemik gegen dieselbe, die den ersten selbständigen Schritt des jungen Hegelianers bezeichnet.

Hegel hat die Entwickelung in der Geschichte dargestellt und philosophisch zu begreifen gesucht. Er hat die Ausbildung der verschiedenen Kulturinhalte als einzelne notwendige Entwickelungsformen des allgemeinen Geistes in dem Geiste der successive in die leitende Stellung eintretenden Völker verfolgt und ist so zu seinen bekannten vier Hauptperioden gekommen, in die er die geschichtliche Vergangenheit bis auf seine Tage eingeteilt wissen wollte.

Bei dieser Behandlung der Weltgeschichte hat Hegel den Gesichtspunkt der Einheit ganz vernachlässigt. Er hat seine Dialektik wohl im einzelnen aber nicht im allgemeinen auf die Geschichte angewandt, er hat nicht die Geschichte selbst, die Geschichte in ihrer Totalität, als einheitliche Entwickelung erfasst. Hier genügte Hegels Geschichtsphilosophie den Anforderungen nicht, die aus Cieszkowskis Auffassung des Gegenstandes nicht nur, sondern auch aus seinem eigenen Standpunkte sich notwendig ergaben. Daher musste sich Cieszkowski gegen diesen Teil der Lehre seines Meisters wenden.

„Hegel hat es nicht bis zum Begriffe der organischen und ideellen Ganzheit der Geschichte, bis zu ihrer speculativen Gliederung und vollendeten Architektonik gebracht.“[1] Daher ist es ihm auch unmöglich geworden, den Geschichtsstoff seiner Methode gemäss zu behandeln und diesen Hauptteil seines Systems seinem Standpunkte entsprechend auszugestalten.

„Der Heros der neuesten Philosophie vermochte das Wesen seiner Dialektik, welches er in den Besonderheiten der Geschichte meistens glücklich durchführte, nicht in dem Hauptriss ihrer Entwickelung, im allgemeinen und organi-

[1]) Prolegomena zur Historiosophie Seite 3.

schen Verlauf ihrer Idee zu verfolgen, gleichsam als ob er absichtlich in dieser Lebensfrage der Menschheit seinen Weg, seinen Standpunkt und seine Entdeckungen verlassen wollte."[1])

Der Grund hiervon, die Ursache, warum Hegel die Geschichte als Totalität nicht zu begreifen vermochte, ist einfach darin zu suchen, dass er sie nicht einmal in ihrer Totalität ins Auge fasste. Er hat sich damit begnügt, über die Vergangenheit zu philosophieren, und hat mit keinem Worte der Zukunft gedacht. Ohne die Zukunft bleibt aber die Geschichte immer ein blosser Torso, die Zukunft gehört notwendig zu ihrem Organismus. Ohne Erkenntnis der Zukunft ist das Verständnis der Weltgeschichte von vornherein ausgeschlossen.

Daher muss das Denken, wenn es überhaupt an das Problem der Weltgeschichte herantreten will, sich vor allem des „negativen Vorurteils" entschlagen, welches die Zukunft für unerkennbar erklärt. Selbst Hegels gewaltiger Geist hat diesem verderblichen Vorurteil gehuldigt, deshalb ist er auch auf diesem Gebiete gescheitert, er hat sich gezwungen gesehen, hier seine Methode preiszugeben.

Natürlich ist die „Erkennbarkeit" der Zukunft nicht widersinnig aufzufassen. Der Gedanke kann und soll nur das Wesen der Zukunft erfassen und erkennen. Dem Denken kommt es nicht auf Einzelheiten an, die nur äusserlich und zufällig sind. Es ist ihm nur darum zu tun, was notwendig geschehen, was also in dieser oder jener Form, unter diesen oder jenen begleitenden Umständen eintreten muss. Die Philosophie hat das „Dass" aufzusuchen und nicht das „Wie", das allgemeine Gesetz und nicht die einzelne Erscheinung.

Daher ist die „spekulative Erkenntnis" der Zukunft selbstverständlich etwas ganz anderes als die „Prophezeiung",

[1]) Prolegomena zur Historiosophie Seite 2.

die eben nur Einzelnes voraussieht und voraussagt, die also „nur ein Enträtseln der Zukunft (praesagium), aber keineswegs ein Vorwissen (praescientia) derselben sein kann.“[1] Das Erstere erklärt Cieszkowski für Sache des unmittelbaren Gefühls, welches die Seher erzeugt, das Letztere ausschliesslich geziemt dem vernünftigen Denken über die Schicksale der Menschheit, welches die Philosophen der Geschichte hervorbringt.

Noch eine dritte „Determination“ der Zukunft ist möglich, die vollkommenste von allen, die durch den Willen. Sie ist den „Vollführern der Geschichte“ eigen. Diese determinieren die Zukunft sowohl im Allgemeinen wie im Einzelnen, durch die Tat. Die Tat entspringt aus dem Denken, um jedoch diese Sphäre alsbald zu verlassen. Diese Bestimmung ist demnach nicht mehr die Sache der Philosophie als solcher.[2]

Um zur Erkenntnis der Zukunft sich zu erheben, braucht also das Denken keine Hilfe von auswärts, es braucht nur sein eigenes Geschäft zu betreiben, welches darin besteht, das Vernunftgesetz im äusseren Geschehen aufzudecken.

„Das systematische Suchen des Logischen in der Weltgeschichte“[3] muss die Vernunft darauf führen, die Zukunft als logische Consequenz der Vergangenheit aufzufassen, „aus den Prämissen der Vergangenheit den Schluss auf die Zukunft zu ziehen.“ Diese Forderung ist der Ausgangspunkt für Cieszkowskis Philosophie der Geschichte: Die Weltgeschichte ist Einheit und sie ist Entwickelung, also ein einheitlicher dialektischer Prozess. Philosophisch begreift sich aber ein solcher als Syllogismus. Jetzt wissen wir aber auch schon, wo dieser Begriff einzusetzen hat, wie der Geschichtsstoff verarbeitet werden soll. Es sollen in der Ver-

[1] Prolegomena zur Historiosophie Seite 11.
[2] Vergl. ebenda S. 15—16.
[3] Siehe ebenda S. 51.

gangenheit die Prämissen der Zukunft aufgesucht und die Zukunft ihrerseits als notwendiges Ergebnis der Vergangenheit aufgefasst werden.

„Also da, wo wir nur ein bestimmtes einseitiges Element in der Vergangenheit vorfinden, müssen wir dessen bestimmt entgegengesetztes Moment in die Zukunft verschieben, wo wir aber den Kampf und die Gegensätze in der Vergangenheit schon entwickelt finden, — da werden wir ihre Synthesis erst der Zukunft anheimfallen lassen.“ [1]

Und wie die ganze Geschichtsauffassung Cieszkowskis ihre Grundlage hat in der hegelschen Idee der Entwickelung, deren consequente Einführung auf das Gebiet des historischen Wissens sie bedeutet, so ist seine Geschichtsphilosophie vorerst garnichts anderes als die gründliche Verarbeitung dieses Gebietes nach der hegelschen Methode, welche Hegel selbst nicht geliefert hatte. Wenn ihn auch der Gedankengang der Historiosophie schliesslich zum Bruche mit dem System seines Lehrmeisters geführt hat, so konnte Cieszkowski, wie wir uns überzeugen werden, doch mit vollem Rechte erklären, er habe „garnichts weiter geleistet, als die Philosophie der Geschichte ihrer Methode und ihrer Inhaltsdurchführung nach — dem hegelschen Standpunkte der Philosophie überhaupt adaequat gemacht.“ [2]

Schon in der Anlage und in dem Ausgangspunkte ist diese Auffassung durchaus begründet.

Der Grundgedanke der Geschichtsphilosophie Cieszkowskis liegt uns jetzt schon ganz nahe: „Die beiden Seiten des menschlichen Wesens, deren harmonische Ausgleichung den Inhalt der Bildung darstellt, haben in der historischen Bewegung mannigfache Verhältnisse angenommen. In der antiken Kultur überwiegt der sinnliche, in der christlichen der übersinnliche Mensch. Die volle Versöhnung dieser

[1] Prolegomena zur Historiosophie S. 23.
[2] Vergl. ebenda S. 72.

beiden Entwickelungen zu finden, war von Anfang an die Tendenz der modernen Kultur, und diese „zwiefache Wahrheit“ auszugleichen, ist das stetige Bestreben des modernen Denkens.“ [1]

Es wäre schwer den Grundgedanken der Geschicht-philosophie Cieszkowskis klarer und präciser auszudrücken, als es dieser tiefsinnige Satz Windelbands tut: Man muss nur noch hinzufügen: „die absolute Realisation dieser Versöhnung und dieses Ausgleiches in der Welt, durch die Tat, ist die Aufgabe der geschichtlichen Zukunft“.

§ 4

Das Altertum charakterisiert Cieszkowski als die erste, die „thetische“ Periode der Geschichte, die, als solche, das Reich ist des unmittelbar Gegebenen, des Aeusserlichen, des Zufälligen, des Objectiven, in einem Worte: des Seins.

Der erste historische Zustand des Menschen ist, soweit wir die Verhältnisse zu überblicken im Stande sind, der der Versunkenheit in die Substantialität der Natur: „Der Naturzustand also — nicht jener eingebildete (hypothetische), von welchem die Philosophen des vergangenen Jahrhunderts träumten, nachdem sie sich ihn zur Not, ihre einseitigen Theorien zu unterstützen, erfunden hatten, sondern jener wirkliche Zustand des ursprünglichen Lebens der Menschheit, ein unmittelbarer, passiver und abhängiger.“ [2]

Der Mensch fühlt sich als Sklave der in der Natur waltenden Mächte, er beugt sich vor dem ersten besten Repräsentanten der äusseren Uebermacht: Von geistiger Individualität und individueller Freiheit ist hier keine Rede. In der Religion herrscht Pantheismus, — im socialen Leben die Despotie. Die verschiedenen patriarchalischen Gebilde,

[1]) W. Windelband: Geschichte der neueren Philosophie B. II. S. 261.
[2]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 66—67.

wie die Kasten, sind schon elementare Ansätze zu socialem Zusammenschlusse und gewähren daher dem Menschen der Natur gegenüber einen gewissen Rückhalt, sind aber nur „schwache Proteste gegen die alles umfassende und ebnende Substanz.“ [1] „Es schlummert der Mensch, es schlummert die ganze Gesellschaft, und sogar die Gottheit schlummert..“ [2]

Am stärksten ausgeprägt finden wir diese Zustände im Orient, „diesem steten Vaterlande der Substantialität.“

Dem ersten nennenswerten Erwachen des Geistes aus dem Schlafe der Natur begegnen wir in der griechischen Welt. Hier zuerst wird das γνῶθι σεαυτόν dem Menschen als Aufgabe gestellt, somit das Ziel des Strebens aus der äusseren Welt, aus der Sinnlichkeit, in das Innere des Menschen verlegt. In Griechenland zuerst wird dem Menschen, wenn auch nicht das Bewusstsein, so doch das unmittelbare Gefühl seiner Freiheit — als Staatsbürger — zu Teil, hier zuerst werden die Götter nicht mehr als blosse Modifikationen des allgemeinen Naturlebens, sondern als bestimmte, in sich ausgebildete und berechtigte Individualitäten aufgefasst, wenn sie auch schliesslich der Uebermacht des blind waltenden Schicksals unterliegen.

Der griechische Staat ist auch schon weit entfernt von der Despotie der orientalischen Völker, indem er die Freiheit des Individuums nicht aufhebt und vernichtet, sondern begründet und bedingt. Trotz des Bestehens der Sklaverei entwickelt sich das Leben der griechischen Gesellschaft ungleich freier als das der durch ihre patriarchalischen Einrichtungen gebundenen und eingeengten Völker des Ostens.

Aber die Anerkennung der absoluten Suprematie des Schicksals, der grosse Einfluss der Orakel auf den Einzelnen wie auf den Staat — und so manches andere, zeigen

[1] Ojcze-Nasz Bd. I. S. 70.
[2] Ebenda Bd. I. S. 71.

uns doch deutlich genug, wie unselbständig und unfrei der Grieche dem unmittelbar Gegebenen, der äusseren Welt gegenüber sich fühlte, und bezeugen, dass, trotz aller unvergesslichen Errungenschaften des griechischen Geistes, trotz des unverkennbaren Strebens und Ringens des griechischen Bewusstseins nach Unabhängigkeit vom äusseren Zwange der Naturnotwendigkeit, nach innerer Moralität, nach Selbständigkeit der Welt gegenüber, mit einem Worte: nach Freiheit, — „das ganze griechische Leben, wenn auch im Vergleich mit dem orientalischen schon sehr vergeistigt, doch noch das instinktmässige Leben des Geistes in der Natur ist.“[1]

Ungleich weiter, ja, in gewisser Hinsicht bis zu seinem Abschluss, ist dieser in Griechenland angefangene Process der Individualisierung, des sich Losmachens von der ursprünglichen Gebundenheit, von den Fesseln der angeborenen Zustände auf politischem, von der Herrschaft der Naturmächte auf religiösem Gebiete, — in der inneren Entwickelung Roms gediehen.

Auch in Rom finden wir im Anfange seiner Entwickelung die dem ersten Standpunkt der Geschichte eigene Unfreiheit des Menschen angeborenen Verhältnissen gegenüber. Es herrschen auf politischem Gebiet, auf ihre Vorrechte gestützt, die Patricier, — eine abgeschlossene und exclusive Geburts-Aristokratie.

Bald entspinnt sich aber ein Jahrhunderte langer Kampf des Volkes um gleiches Recht für alle Staatsbürger. Eines nach dem anderen fallen die Privilegien des Adels, die ursprüngliche Erblichkeit weicht dem plebejischen Grundsatze der Wählbarkeit immer mehr und verschwindet schliesslich vollständig, indem die Gleichheit vereinzelter Individuen vor dem nackten Rechte als Ausgang dieses Kampfes erreicht wird.

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 75.

Eine parallele Entwickelung auf allen anderen Gebieten, die oft genug geschildert worden ist, führt zu der vollständigen Auflösung der ursprünglichen Zustände, zu der gänzlichen Zerreissung aller socialen Bindung und Gemeinschaft, zur totalen Isolierung des Individuums.

„An der Wiege der Menschheit also, um es ganz kurz anzudeuten, treffen wir die allgemeinste, unmittelbarste, und darum auch abstrakteste Substantialität an, welche dann die Bestimmung hat, allmählich aus sich die Individualität hervorgehen zu lassen, so dass sich durch das ganze Heidentum der Prozess der sich herausringenden Individualität zieht, um endlich in der römischen Welt als vollkommen ausgebildet und gesetzt zu erscheinen.“ [1]

Aus diesem Ueberblick ersehen wir mit Klarheit, „dass die allmähliche Erlangung der Selbständigkeit des Geistes, die Eroberung seiner selbst im Reiche der Natur und somit das immer weitere Abfallen vom Leben eben dieser — die Tendenz des ganzen ersten Weltalters war.“[2]

An der eben dargestellten Entwickelung hebt unser Philosoph ein Doppeltes hervor: Dieses Streben nach Unabhängigkeit, nach Freiheit des Individuums, erreichte innerhalb der antiken Welt niemals vollständig sein Ziel, sondern blieb bis zu Ende dieser Periode — Postulat und Sehnsucht. Denn das Altertum hat sich noch nicht zu dem Begriffe des von äusseren Umständen vollkommen unterschiedenen, „abstrakten Subjekts“ erhoben. Es entwickelte erst die angeborene „Individualität“ und konnte somit wohl die Vereinzelung, aber nicht die wahre Unabhängigkeit des Menschen hervorbringen. Wohl gab es im Altertum freie Menschen, „aber der Mensch selbst war noch nicht da.“ [3]

[1]) Gott und Palingenesie S. 15.
[2]) Ojcze-Nasz. Bd. I. S. 81.
[3]) Ebenda S. 86.

Diese Vereinzelung des Individuums, — und dies ist das zweite, worauf Cieszkowski Nachdruck legt, — war zweifellos ein Fortschritt, war aber anderseits ein furchtbarer Verfall: Der Mensch zerfiel religiös mit der Gottheit, social mit der angeborenen Gesellschaft — seinem Gemeinwesen — der angeborene Egoismus nahm überhand, „und so wurde dieser höchste Grad der Ausbildung des Individualismus zum endgültigen Verfall in sich, zur Verwesung jener Welt.“ [1] „Es war also die ganze Periode des Altertums garnichts anderes als die historische Entwickelung jener grossen Wahrheit, die wir religiös den Fall des ersten Menschen nennen. Dieser Fall vollzog sich definitiv durch das Zerfallen des angeborenen Zustandes der Gesellschaft und dessen Umgeburt in einen neuen. Aber dieser äusserste Verfall war eben die Stunde der Erlösung.“ [2]

§ 5.

„Was konnte“, so fragt unser Philosoph, „den Geist der Menschheit aus jenem historischen Verfalle und Zerfalle retten, in dem wir ihn gegen das Ende des römischen Reiches erblicken? Was konnte ihn erheben und erlösen? — Die Antwort mag wunderlich klingen, ist aber dennoch wesentlich: ein noch weiteres Zerfallen — aber das entschiedene, endgültige. Das Zerfallen der Individuen nicht mehr untereinander, sondern in sich selbst.“ [3]

Der Mensch hatte die Befreiung von der äusseren Welt erstrebt, er hatte sich selbst gesucht. Das γνῶθι σεαυτόν war das Postulat des ganzen Altertums gewesen. So hatte denn der menschliche Geist alle Fesseln und Bande gesprengt, die ihn festhielten, zuletzt auch alle Verbindungen aufgelöst, alle Beziehungen aufgegeben, in die er hinein ge-

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 87.
[2]) Ebenda S. 87—88.
[3]) Ebenda S. 89.

boren war, und die den ganzen Inhalt seines Daseins ausmachten, — es wurde wüst und leer um ihn und in ihm selbst, — doch das Gesuchte fand er nicht.

Anders konnte es aber auch nicht werden, bis der Mensch den Mut fasste, auch den letzten Rest der Aeusserlichkeit, die seinem wahren Ich noch anhaftete, abzuwerfen und dieses in seiner abstrakten Reinheit aufzufassen, so lange er nicht im Stande war, den inneren Menschen, „das ewige, allgemeine, unendliche Wesen der Menschheit“ [1] in sich und allen anderen anzuerkennen, sich von allem zu unterscheiden, was er selbst nicht war, so lange er nicht fähig war, „sein Wesen trotz der äusseren Welt zu erfassen und festzuhalten.“ [2]

Diesen überaus wichtigen, ja, den wichtigsten Schritt, den die Geschichte der Menschheit bisher zu verzeichnen hat, der das unerreichte Ziel der ganzen Entwickelung der antiken Welt gewesen war, der also diese Entwickelung erst wirklich und wesentlich abschloss, — tat die Menschheit durch das Christentum.

„Erst Christus entdeckte in uns selbst den wirklichen, inneren, allgemeinen Menschen und offenbarte uns allen den Nächsten.“ [3] „Die Erfüllung dieser Forderung aber“ (nämlich des γνῶθι σεαυτόν) „brachte erst das Christentum, indem es jedem Menschen offenbarte, dass er aus Gott stamme und des Nächsten Bruder sei.“ [4] So trieb denn das Christentum den im Altertum nur bis zu einem gewissen Grade, den die Antike zu überschreiten nicht im Stande war, — gediehenen Process der Individuation und Zersetzung auf die Spitze, indem es sogar das „Individuum“ in sich selbst in Seele und Körper, Subject und Object, inneren und äus-

[1] Ojcze-Nasz Bd. I. S. 2.
[2] Ebenda S. 82.
[3] Ebenda S. 94.
[4] Ebenda.

seren Menschen, zerlegte und unterschied. Damit hat es den ganzen Standpunkt des Altertums endgültig überwunden.

Hatte das Individuum im Altertum die Verselbständigung der Uebermacht seiner angeborenen Umgebung gegenüber erstrebt, so verkündete das Christentum dem Menschen die Verleugnung — seiner eigenen sinnlichen Existenz sogar. War es dem antiken Menschen nie gelungen von dem unmittelbaren Leben der Natur sich los zu machen, so entdeckte das Christentum die ungeahnten Schätze des menschlichen Inneren und liess daher alle äusseren Güter verächtlich erscheinen. Galt dem Altertum das Seiende oder Dagewesene [1] als das Höchste und Wertvollste, so stellte das Christentum als einzig wahren Wertmesser das Innigste und Geistigste am Menschen — seine Seele, hin.

Schön und geistreich beschreibt unser Denker diesen Vorgang: „Alle Orakel verstummten ausser dem einen, ewig wahrhaften, welches bisher eben geschwiegen hatte, — dem Orakel des menschlichen Gewissens. Alle Divinationen, die man zahllos vermehrt hatte, verschwanden mit Ausnahme der einzigen Divination des menschlichen Herzens, von der man bis dahin nichts geahnt hatte. Das unbeugsame Schicksal wurde vom eigenen Schicksal ereilt, und die wachsame Vorsehung liess der Menschheit von da an eine freiere Führerschaft angedeihen.“ [2]

Es bedeutet also das Auftreten des Christentums ein gewaltiges In-sich-gehen des Menschen, der, — ein Dichterwort zu gebrauchen: „aus der Sinne Schranken in die Freiheit der Gedanken sich flüchtet“ [3] seine bisherige Existenz bloss „a n s i c h“, auf dem Schosse der Natur, gegen ein bewusstes Sonderdasein „f ü r s i c h“ aufgiebt. [4]

[1]) Man denke etwa an das goldene Zeitalter.
[2]) Ojcze-Nasz Bd. I S. 131
[3]) Vergl. Schillers: Ideal und Leben.
[4]) Vergl. Prolegomena zur Historiosophie III. Kap. passim. Vergl. auch: Gott und Palingenesie S. 40—41 u. S. 16.

Das Christentum führte die Menschheit aus der Sphäre, in der die ganze antike Welt gelebt hatte, aus der sie sich heraus zu arbeiten nicht im Stande gewesen war, der Sphäre der Sinnlichkeit, der äusserlichen Zufälligkeit, der Objectivität, des unmittelbaren Gefühls, des Lebens nach angeborenen Instinkten, des naiven Realismus und Monismus, des beschränkten, schlechthin gegebenen, natürlichen Seins, endgültig heraus und erschloss ihr das Reich der Innerlichkeit, der begrifflichen Notwendigkeit, der Subjectivität, des reflectierenden Bewusstseins, des Strebens nach moralischer Vollkommenheit, des Idealismus und Dualismus, des freien unendlichen Denkens. [1]

Der Uebergang von der antiken in die christliche Welt charakterisiert sich also als ein „Umschlagen in sein Gegenteil".

Es geht uns damit eine Einsicht auf, die für den ganzen Gedankengang bei Cieszkowski von grosser Wichtigkeit ist: dass nämlich die christliche Welt in direktem Antagonismus zur antiken steht, „dass von den beiden bis jetzt abgelaufenen Hauptepochen, von denen das Auftreten des Christentums den Scheitel- und Wendepunkt ausmacht, die eine die absolute Antithesis der anderen ist." [2]

Es verhalten sich also diese beiden Welten, um nur die bei Cieszkowski gewöhnlichsten begrifflichen Zusammenstellungen anzuführen: wie das Sein zum Denken, die Objektivität zur Subjektivität, das An-sich-Sein zum Für-sich-Sein, die Thesis zur Antithesis. Die letztgenannte Entgegenstellung ist von besonderer speculativer Wichtigkeit: „In jedem dialectischen Prozess" — also in jeder fortschreitenden Entwickelung — „ist immer der zweite Standpunkt, das zweite Moment des Begriffes, negativ-dialectisch, d. h. dass er nicht nur die äusserliche Antithesis gegen die erste Thesis bedeutet, sondern ausserdem eine Antithese

[1] Vergl. Prolegomena zur Historiosophie passim.
[2] Gott und Palingenesie S. 14.

innerhalb seiner selbst begreift.“ [1] Denn der Kern, der eigentliche Nerv dieses Gegensatzes ist die Unterscheidung der ursprünglichen Einheit, die Differenzierung der unmittelbar gegebenen Verwachsenheit aller Elemente. Der Gegensatz zwischen Einheitlichkeit und Zersplitterung ist demnach sein klarster Ausdruck.

Aus der unmittelbaren Einheit der antiken Welt musste der historische Fortschritt zu einer Entgegensetzung aller Elemente des menschlichen Lebens führen, um die einzelnen Kräfte zu verselbständigen und völlig zu entfesseln, aus dem blossen „Gegebensein“ in ein von allem anderen unterschiedenes, bewusstes „Dasein“ zu erheben.

Zu keinem anderen Ergebnis konnte es auch führen, wenn das Christentum das collective Fühlen der Antike zum subjektiven Bewusstsein erhob, und damit ein vorwiegend analytisches Vermögen, der Gedanke, sich der Hegemonie über den Geist der Menschheit bemächtigte.

„Denn der Uebergang vom Fühlen zum Denken ist immer eine Analyse, denn der Gedanke ist eine unendlich negative und zersetzende Macht, die zwar in ihren weiteren Ergebnissen die absolute Affirmation gebiert, aber auf dem Wege der anfänglichen Verneinung, dem Wege der Negativität und Zerlegung dazu fortschreitet.“ [2]

So war es denn kein Zufall, sondern im Gegenteil eine Manifestation „der objektiven Dialektik der Weltgeschichte“,[3] wenn die christliche Welt als eine Welt der Gegensätze und Widersprüche, der Spaltung und des Streits auf allen Gebieten sich entwickelte, wie denn auch Christus ausdrücklich erklärt hatte, dass er nicht den Frieden, sondern das Schwert in die Welt bringe.“ [4]

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd I. S. 127.
[2]) Ebenda S. 107.
[3]) Gott und Palingenesie S. 96.
[4]) Math. 10. 34.

Es ist auch wohl der auffallendste Zug in dem gewaltigen Antagonismus, der Altertum und Christentum von einander trennt, dass die Antike im allgemeinen sich als eine sicherlich nicht bewusst einträchtige, aber doch schlechthin einheitliche Welt uns darstellt, während das Christentum, nachdem es den bisher mit sich einigen Menschen in sich zerlegt hatte, nunmehr auch die, für das Gefühl des Heidentums einfache Welt, in seinem Bewusstsein in einen prinzipiellen Dualismus zerriss, der allen Verhältnissen des Mittelalters sein Gepräge aufdrückte, und in dessen Bann wir noch heute stehen.

„Der bisher einfache Mensch (Individuum) entdeckte in sich zweierlei (Subjekt und Objekt) und fing an eine zweifache Welt zu bauen und beschritt selbst eine doppelte Bahn. Er unterschied Idealität und Realität, Unendlichkeit und Endlichkeit, Denken und Sein, Verstand und Sinnlichkeit, Innerlichkeit und Aeusserlichkeit, Seele und Leib, Kirche und Staat, Himmel und Erde u. s. w. und brachte eben dadurch aus dem Schosse der bisher einheitlichen Welt eine zweite, in sich selbst zweifache hervor und stellte sie der ersten, einfachen, entschieden entgegen. Und diese doppelte Welt, an der Wiege des Christentums anfangend, dauert bis auf unsere Tage fort.“ [1]

Seinen Höhepunkt und Mittelpunkt besitzt der allgemeine Dualismus der christlichen Welt in dem Bewusstsein des Diesseits und Jenseits. Dasselbe steht im entschiedensten Gegensatz zur Vorstellung des Altertums, welches das kraftvolle Leben auf der schönen Erde für das Höchste hielt und, was ausser diesem war, für inania regna, Schattenreiche erklärte; in dessen Götterwelt sogar alles so echt menschlich und irdisch vor sich ging.

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 112.

Gegen das Ende jener Periode fühlte der menschliche Geist, dass diese Sphäre ihn dauernd nicht befriedigen könne, er sehnte sich nach Befreiung von ihr, nach etwas ausserhalb ihrer. Das Christentum kam dieser Sehnsucht genug zu tun, und nun verlegte der Mensch, da alles Bestehende im krassesten Widerspruche zu seinen neuen Idealen stand, alles wahrhaft Wertvolle, alles Schöne und Gute in eine andere Welt, ein Jenseits, das von diesem Leben der Abgrund des Todes trennte, — und die prächtige, freudige Sinnenwelt, in der das Menschengeschlecht seine schöne Kindheit verlebt hatte, sollte vielen Jahrhunderten als Verbannungsort und Thal des Jammers gelten.

Die absolute Spaltung zwischen Diesseits und Jenseits fand in der practischen, politischen und socialen Sphäre in dem Gegensatz von Kirche und Staat ihr Gegenstück. War die Unterscheidung dieser beiden Gewalten, der geistlichen, und weltlichen, der antiken Welt völlig unbekannt, wie wir denn auch im Altertum nur Staatsreligionen oder Religionsstaaten (Theokratieen) antreffen, beides Formen der unmittelbaren Einheit des religiösen und staatlichen Lebens, so macht im Gegenteil ihr Kampf einen guten Teil der Geschichte der Christenheit aus.

Diese innere Zerklüftung, die die christliche Welt kennzeichnet, hat die Entwickelung des subjektiven Bewusstseins zu ihrer Grundlage. Dieses ist ja die Quelle eines jeden Dualismus, der in der Unterscheidung von Bewusstsein und Bewusstem, Subjekt und Objekt, Denken und Sein, Ich und Nicht-Ich, sein Prinzip hat.

Wenn sich im Altertum eine starke Entwickelung in der Richtung der Individuation bemerkbar macht, so erhebt sich dasselbe, wie wir schon hörten, doch niemals zu dem Bewusstsein, der absoluten Selbständigkeit des Subjekts, „der absoluten Berechtigung“ des Menschen als solchen. „Es genügt“ sagt Cieszkowski, „des gesetzlichen und not-

wendigen Verhandenseins von Sklaven in der griechischen Gesellschaft zu gedenken, um sich zu überzeugen, dass von der Befreiung des Menschen als Menschen dort keine Rede war, sondern nur von zufälliger Berechtigung einzelner Individuen als Staatsbürger.[1]

Wir wissen dagegen, mit welcher Entschiedenheit das Christentum die Gleichheit aller Menschen ausgesprochen hat. Aber diese Gleichheit gilt vor Gott bei tatsächlicher Ungleichheit in diesem Leben, — hier tritt schon der charakteristische Dualismus der christlichen Denkart hervor.

Besonders tief eingreifend ist der Einfluss jenes Aufschwunges des Subjektivismus auf ethischem und socialem Gebiet. Der antike Mensch suchte das sittliche Kriterium für sein Verhalten in letzter Instanz in der äusseren Welt, der Christ ausschliesslich in der inneren, in seinem Gewissen vor Gott. Der Mensch des Altertums „begnügte sich mit irgend einer ausserhalb seiner geschöpften Antwort, sei es vom Orakel, sei es aus der Natur, sei es aus vorgefundenen Gesetzen, „von denen man", wie Sophocles sagt, „nicht weiss, woher sie stammen", — niemals drang er bis ins Sacrosanctum der Seele." [2] Daher ist das objektive Recht das Höchste, was das sittliche Streben des Altertums erreichte, im Christentum ist innere Moralität, das gute Gewissen, alles. „So ist auch als strenges Recht nichts vollkommener, als das römische Recht, — aber auch nichts moralischer als Moralität, als die Lehre Christi." [3]

Auf socialem Gebiet sehen wir dementsprechend im Altertum die völlige Versunkenheit des Einzelnen in seinem Gemeinwesen, — man denke nur an Aristoteles Erklärung, der Staat sei früher als der Einzelne. Die Staatsgesetze sind die höchste Norm für alle Verhältnisse unter Menschen,

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 75.
[2]) Ebenda S. 83
[3]) Ebenda S. 141.

und die Zugehörigkeit zum Staat die eigentliche Quelle menschlicher Würde.

In der christlichen Welt dagegen in ihrer klassischen Zeit herrscht der Feudalismus, eine Gesellschaftsordnung, in der das persönliche Verhältnis (von Lehnsherrn und Lehnsmann) die einzige Grundlage für socialen und staatlichen Zusammenschluss bildet, das persönliche Vorrecht zeitweise das Recht vollständig verdrängt, die persönliche Treue die einzige Stütze des Gemeinwesens und die persönliche Ehre der höchste Stolz des Einzelnen ist.

„Wenn es erlaubt wäre lebendige Zustände auf die extremsten Formeln zurückzuführen, so könnte man sagen, dass im Altertum die Gesellschaft ohne den Einzelnen, im Mittelalter der Einzelne ohne Gesellschaft bestand."[1]

So ist also auf allen Gebieten das Verhältnis der antiken und der christlichen Welt das des direkten Gegenteiles, und die innere Zerrissenheit und Gegensätzlichkeit das Kennzeichen dieser letzteren.

§ 6.

Bevor wir die Darstellung der Geschichtsphilosophie Cieszkowskis weiter fortsetzen, müssen wir vorerst noch auf eine allgemeine Frage eingehen, die unser Philosoph eingehend behandelt hat, und deren Beantwortung uns einen tieferen Einblick in seine Auffassung der geschichtlichen Entwickelung überhaupt eröffnet.

Wir meinen die wichtige Frage, in wie weit die wirkliche Vorherrschaft einzelner geistiger Elemente in den verschiedenen Epochen der Geschichte anzunehmen ist. Auf die Geltung dieser Vorherrschaft ist jede geschichtsphilosophische Konstruktion als einzigen Stützpunkt angewiesen.

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S 85.

Das Leben ist immer eine konkrete Wirklichkeit, — also allseitig: sein Gehalt lässt sich niemals durch einen abstrakten Begriff, der naturgemäss einseitig ist, vollständig ausdrücken.

Kein Element, keine Stufe des Geisteslebens, existiert ohne sein genaues Gegenteil. Denn kein Gegensatz ist möglich ohne wesentlichen Zusammenhang, Gegensätze sind im Grunde immer identisch, immer zwei Seiten einer und derselben Sache. Wenn also von dem Vorherrschen eines einseitigen Elementes die Rede ist, so darf eben nur an ein Ueberwiegen desselben gedacht werden, und dieser Begriff schliesst das Vorhandensein des Gegenteils nicht aus, sondern ein.

Wäre dem nicht so, so würden solche Bestimmungen, die ein einzelnes geistiges Element als Kennzeichen eines ganzen Zeitabschnittes hinstellen, „als echte Abstraktionen sich selbst aufheben, und der Geist der Menschheit, der eben eine volle Realität ist, könnte von derartigen Abstraktionen garnicht leben.“ [1]

Es muss festgehalten werden ein für allemal, dass etwas ganz einseitiges garnicht existieren kann, denn jede Einseitigkeit ist mit ihrem Gegenteile untrennbar verbunden und ohne dasselbe ganz undenkbar. Es giebt eben kein „links“ ohne „rechts“, kein „oben“ ohne „unten“.

„Jedesmal also, wo von einer geschichtlichen Einseitigkeit gesprochen wird, ist das so zu verstehen, dass in dieser oder jener Epoche diese oder jene Seite, dieses oder jenes zusammensetzende Element, dieses oder jenes Moment des Begriffes, — die herrschende Regel wurde, während das diesem entgegengesetzte Element nur eine untergeordnete Ausnahme war.“ [2]

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 172.
[2]) Ebenda Bd. I. S. 172—173.

Die Regel ist eben bloss Regel, welche die Ausnahmen nicht ausschliesst, sondern voraussetzt, und da das Leben der Menschheit nicht ein starrer Stillstand, sondern eine lebendige Entwickelung ist, so bleibt die Regel nicht ewig Regel, und die Ausnahme nicht ewig Ausnahme, sondern die Ausnahme hat das Streben die Regel zu verdrängen, und die Regel die Tendenz sich allmählich aufzulösen, und so wird schliesslich der Punkt des „Umschlagens in das Gegenteil" erreicht, wo die Ausnahme zur Regel, und die Regel zur Ausnahme wird.

Cieszkowski ist also so weit davon entfernt, im Interesse seiner begrifflichen Zurechtlegung der Realität Gewalt antun zu wollen, dass er vielmehr den grössten Nachdruck darauf legt, dass jenes Spiel der Gegensätze, nicht nur im Interesse der geschichtlichen Wahrhaftigkeit, sondern auch zur Meidung eines logischen Absurdums in der spekulativen Konstruktion selbst, allseitig-konkret und nicht einseitig-abstrakt aufgefasst werden müsse, nur so möglich und denkbar sei.

Hierher gehört noch eine Begriffsbestimmung Cieszkowskis, die für das Verständnis seiner Geschichtsphilosophie von grosser Bedeutung ist. — Es ist soeben die Rede gewesen von der Geltung einseitiger begrifflicher Momente in den verschiedenen Abschnitten der Geschichte. Nun hebt der Philosoph hervor, dass es eben die Geltung, die Wirkung der einzelnen Faktoren des Geisteslebens, der einzelnen Ideen, und nicht deren blosses Vorhandensein ist, das ins Auge gefasst werden muss, wenn man eine richtige Vorstellung von ihrer Rolle in der Weltgeschichte gewinnen will.

Bei geschichtsphilosophischen Ueberlegungen muss der Gedanke, um sein Ziel zu erreichen, zweierlei erstreben, was scheinbar einander widerstreitet: einerseits Allseitigkeit in der Auffassung, — andererseits Einheitlichkeit im Begriff.

Man verstösst gegen die Wahrheit, wenn man sich mit abstrakten Bestimmungen begnügt, und man versperrt sich selbst den Weg zum Verständnis der Weltgeschichte, wenn man ihren Inhalt nicht auf einheitliche Bestimmungen zurückzuführen vermag. Von der Allseitigkeit, also der objektiven Konkretheit der Auffassung, ist schon die Rede gewesen. Wir stehen beim zweiten Punkte: einheitliche Begriffe fordert das Denken, und wir können dieselben nicht gewinnen, so lange wir auf das blosse Dasein jener verschiedenen Faktoren sehen.

Auf jeder Entwickelungsstufe des Geistes finden wir alles vor, was zu seinem Wesen gehört: „Denn es giebt nichts und wird nichts in der Welt geben, wovon die Keime nicht schon da wären, — aber es erhebt sich eben die Frage: wie war es und was bewirkte es?“ [1]

Wenn also zum Beispiel gesagt wird, erst Christus habe auf religiösem und moralischem Gebiet der Menschheit die absolute Wahrheit offenbart, so soll damit keineswegs geleugnet werden, dass sich im Altertum zahlreiche Vorstösse und Anläufe des Geistes in dieser Richtung nachweisen lassen. Im Gegenteil — „es lässt sich beweisen, dass alles was das Wesen des Christentums ausmacht, bereits in der vorchristlichen Periode — lose und unreif — gleichsam „disiecta membra“ oder unentwickelte Keime, im Zustande der Ahnung und Forderung existierte, und nach der Herrschaft über die Welt rang.“ [2]

Nichtsdestoweniger war es erst Christus, der diese Wahrheit offenbarte, denn erst Er hat ihr allgemeine Anerkennung und Geltung verschafft, sie zum Gemeingut der ganzen Menschheit gemacht und bewirkt, dass das, was vor Ihm erst in den Seelen einiger Weisen dämmerte, nach Ihm allen

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 117.
[2]) Ebenda Bd. I. S. 176.

Verhältnissen in allen Jahrhunderten sein unverkennbares Gepräge aufdrückte.

„Man könnte also sagen, dass die Welt des Altertums sich nach dieser Wahrheit nur zu sehnen vermochte und auch immer heftiger sehnte, während die christliche im Gegenteil nur noch in ihr atmete.“ [1]

Daher ist es keine gewaltsame Interpretation, keine äusserliche und abstrakte Bestimmung, sondern die konkrete Wahrheit, wenn wir in diesem Sinne sagen, dass die Menschheit mit dem Auftreten des Christentums: etwa aus der Sphäre des äusserlichen Gesetzes in die der inneren Moralität, — oder aus der des Objektivismus in die des Subjektivismus entschieden eingetreten ist.

Um nun der erwähnten Forderung der Einheitlichkeit des Begriffes bei Allseitigkeit der Auffassung die Conception der Geschichtsphilosophie adaequat zu machen, wird es nötig im ganzen Verlaufe der Geschichte den Prozess des wechselnden Ueberwiegens der einzelnen Kräfte des Geistes als lebendige Entwickelung zu verfolgen.

Hiermit verlassen wir den allgemeinen logischen und methodologischen Exkurs unseres Philosophen und kehren — nicht unbereichert an Verständnis für seine Anschauung — zu seiner Geschichtsphilosophie selbst zurück.

§ 7.

Das ganze Altertum hindurch gravitierte der Materialismus, die Sinnlichkeit, und objektive Aeusserlichkeit, welche die herrschenden Mächte waren, von der orientalen Welt anhebend, durch alle Entwickelungsstufen, — „die plastisch-ästhetische Welt der Griechen und die praktisch-heroische Welt der Römer“ [2] hindurch nach ihrem Gegenteile, also

[1] Ojcze-Nasz Bd. I. S. 119.
[2] Ebenda S. 177.

dem Idealismus, der Geistigkeit und innerlichen Subjektivität. An echten Vorläufern dieser neuen Richtungen des Geistes hat es in der Antike wahrlich nicht gefehlt. Cieszkowski nennt als solche „die Spitzen der akademischen Philosophie, die von ihnen stammende Schule von Alexandrien, die Theorie und die Praxis des Stoicismus, die Grundsätze und das Leben der Essener."

Endlich „erreichte der menschliche Geist die endgültige Offenbarung des Christentums, fand sich damit ganz am entgegengesetzten Pol und begann, von diesem Augenblicke an, auf vollständig neue Grundsätze gestützt — den direkt entgegengesetzten Gang." [1]

Er ging diesmal vom umgekehrten Extrem aus, nämlich von der vollkommenen Negation und Abnegation der Welt, der gänzlichen Losreissung von der Materie, der Askese, dem Einsiedlertum, oder auch der ungebundenen Lebensweise der germanischen Völker, welche die alte Welt überflutet hatten, — und trat im Laufe der Jahrhunderte immer mehr in die wirkliche Welt wieder ein.

Zunächst war es die allmähliche Ausbildung der Hierarchie einerseits, der Feudalität andererseits, die ihn aus jener ursprünglichen Weltentrückung heraustrieb. Dann kam auf politischem Gebiet die ganze Entwickelung, die zur Entstehung der absoluten Monarchie des XVIII. Jahrhunderts führte, auf allgemein kulturellem die Renaissance mit allem, was sie bedeutete, auf religiösem eine fortschreitende Verweltlichung der Kirche, auf gedanklichem die Hinwendung zur materiellen Sphäre.

Die nachchristliche Entwickelung der Menschheit bis auf unsere Tage, ist mit einem Worte im Verhältnis zur antiken als eine „rückläufige" zu bezeichnen. Die Menschheit ist zu einem Zustande zurückgekehrt, der dem Urzustande

[1] Ojcze-Nasz Bd. I. S. 177.

vergleichbar, wenn auch wesentlich verschieden ist. Von jener Losreissung des Geistes von der Materie ausgehend, hat die historische Entwickelung eine allmähliche Wieder-Unterjochung des Geistes durch die Materie mit sich gebracht. Das bedeutet die Unfreiheit des Geistes in allen Formen: also Verknöcherung in der religiösen, Despotie und deren Begleiterscheinungen in der politischen Sphäre, Materialismus und Sensualismus in der Philosophie, Sittenlosigkeit im Leben und Treiben der Gesellschaft.

Diese Entwickelung hat in einigen Richtungen bereits ihren Lauf vollendet und ist ihrerseits überschritten worden: so hat die französische Revolution das Staatsgebilde des XVIII. Jahrhunderts zerschmettert, die deutsche Philosophie den in demselben Jahrhundert überwuchernden Materialismus und Sensualismus definitiv abgeschüttelt.

Aber auf anderen Gebieten ist z. B. die Suprematie des materiellen Interesses in unseren Tagen noch immer als deutlicher Ausdruck dieses „umgekehrten" Fortschrittes der Menschheit vorhanden.

Die hier allgemein skizzierte Entwickelung sollte auf den einzelnen Gebieten des Geisteslebens noch besonders verfolgt werden, — nach Cieszkowskis Ueberzeugung würde jedesmal dasselbe Resultat herauskommen. Er selbst befasst sich noch etwas eingehender mit den politischen Verhältnissen:

Es geht die Entwickelung im Altertum von der absoluten Monarchie der orientalischen Völker aus. Diese erfährt eine gewisse Milderung und Einschränkung durch die Entstehung jener primitiven Gebilde des Ostens, wie etwa der Kasten, und löst sich definitiv in Griechenland und dem frühen Rom in die Aristokratie auf, bis in dieser Stadt der ganze Prozess in der Bewegung kulminiert, die in dem Satze zusammengefasst worden ist: semperque opes nobili-

tatis diminutae sunt in ius populi amplificatum.[1] Der Prozess der Individuation und Demokratisation erreicht in der römischen Republik seinen Höhepunkt. Aber kaum ist das Jahrhunderte lang verfolgte Ziel erreicht, so verfällt alles wiederum der absoluten Alleinherrschaft der Kaiser.

Doch die erfolgte Entwickelung ist dadurch keineswegs aus der Welt geschafft, denn trotz aller äusseren Aehnlichkeit ist diese Alleinherrschaft der Caesaren dem orientalen Despotismus diametral entgegengesetzt. Dieser bedeutete die Herrschaft absoluter Sklaverei, jene die absoluter Willkür, — dieser stützte sich auf die angeborenen Verhältnisse eines naiven Gemeinwesens, jene auf die bodenlose Verderbheit und Zerrüttung einer verfaulten Gesellschaft, auf das Gutdünken eines greisen Senates und eines zügellosen Heeres: „Es verhielt sich also das eine zum anderen, wie die Individualität zur Substantialität, oder die Zufälligkeit zur Notwendigkeit.“[2]

Das Ende der ersten, der antiken Entwickelung, ist der Anfang der zweiten, der mittelalterlichen. Die ursprüngliche romanisch-germanische, christliche Gesellschaft ist zwar nicht „zügellos“ wie die des vergehenden Altertums, aber sie ist „bindungslos“. Die Menschheit geht im Mittelalter von der absoluten Demokratie aus, wie sie im Altertum von der absoluten Monarchie ausgegangen war. „So wie dort die absolute Sklaverei, so eröffnet hier die absolute Willkür die neue Reihe von Jahrhunderten und geht langsam aus dem Zustande der abstrakten Demokratie in den der immer weiter ausgebildeten Aristokratie der feudalen Jahrhunderte über, und zwar im umgekehrten Verhältnis zum Altertum, denn diese ist zunächst Individual-, bald aber Geburts-Aristokratie.“[3]

---

[1]) Sallust: Epist. ad Caesarem V.
[2]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 108.
[3]) Ebenda S. 180—181.

Während also in Rom die Vorrechte des Adels zu Gunsten der Rechte des Volkes immer mehr eingeschränkt, schliesslich ganz aufgehoben wurden, — sehen wir im Mittelalter umgekehrt die Rechte des Volkes im Schwinden, die Vorrechte des Adels im Wachsen begriffen.

Endlich aber mündete die Entwickelung der Aristokratie in die absolute Monarchie der neueren Zeit, welche die Privilegien der mittelalterlichen Barone in sich aufgehen liess, wie die antike Republik die Rechte des Patriciates verschlungen hatte, — und schliesslich sagte: „L'état c'est moi."

Aber, wie die römische Republik, so wird auch die moderne Alleinherrschaft, kaum zur völligen Entfaltung gekommen, von ihrem Gegenteile, von der Demokratie, — wie jene vom Kaisertum, — zu Grunde gerichtet. Man denke an die französische Revolution.

Und wiederum ist das Ende dem Anfange äusserlich gleich, — in Wahrheit diametral entgegengesetzt. Denn jene ursprüngliche Demokratie entsprang der Gesetzlosigkeit, — diese hat im Gesetze ihre festeste Stütze, jene bedeutete Willkür, diese bedeutet Freiheit.

Eine weitere Ausarbeitung dieses Gedankens, von der umgekehrten Entwickelungsrichtung der antiken und der christlichen Welt, hat Cieszkowski unterlassen. Am Schlusse seiner Betrachtungen über diesen Gegenstand weist er nur noch hin auf den Gegensatz, der in der Litteratur der beiden Zeitalter zu bemerken ist, der etwa Homer von Dante, Sophokles von Shakespeare trennt, wie es denn auch für die Grenzpunkte dieser beiden entgegengesetzten Richtungen charakteristisch ist, „dass man mit gleich gutem Rechte Virgil einen unbewussten Christen, wie Goethe einen unwillkürlichen Heiden nennen könnte."[1] Es zerfällt also

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 183.

unserem Philosophen zufolge die ganze bisherige Geschichte der Menschheit in zwei[1] direkt umgekehrte Entwickelungsreihen, zwei Perioden, von denen Christus der Mittelpunkt ist.

„Christus ist der Mittelpunkt der verflossenen Zeit, weil Er es ist, der die Radikalreform der Menschheit herbeigeführt und das grosse Blatt der Geschichte umgeschlagen hat.[2]

§ 8.

Wir sind am Schlusse der geschichtsphilosophischen Betrachtung und Würdigung der historischen Vergangenheit, der bisherigen Entwickelung der Menschheit, angelangt, also an dem Punkte, wo unserem Philosophen die Aufgabe zufiel die von ihm in der Theorie so energisch vertretene Erkennbarkeit der Zukunft nunmehr in der Anwendung zu bewahrheiten, wo es ihm oblag „aus den Praemissen der Vergangenheit den Schluss auf die Zukunft zu ziehen," den „grossen Syllogismus des Weltgeistes"[3] in seiner Totalität aufzustellen.

„Wohin führt dies alles? Was bedeutet dieser mühevolle Gang des menschlichen Geistes hin und zurück?" — fragt der Philosoph.[4]

Die Antwort kann uns nicht mehr zweifelhaft sein: Wir haben bereits die Stelle der Prolegomena angeführt, wo es heisst: „wo wir aber den Kampf und die Gegensätze

---

[1]) In den Prolegomena findet sich (S. 25—26) folg. Ausführung, welche angesichts der gewohnten Unterscheidung zwischen „Mittelalter" und „Neuer Zeit" nicht ohne Interesse ist: „Der Weltgeist hat also bisher zwei grosse Sphären seiner Entwickelung durchlaufen, und diese Sphären sind die antike Welt, welche bis zur Völkerwanderung währte, und die germanisch moderne überhaupt, welche bis auf unsere Tage fortgeht: denn wie bedeutend auch die Reformen, welche mit dem XV. Jahrhundert angingen, sind, so bezeugen sie keinen so schroffen Gegensatz, keinen so radikalen Umschlag in allen Verhältnissen des Lebens, wie jene zwei, sich entgegengesetzten Perioden."

[2]) Ebenda S. 25.

[3]) Prolegomena zur Historiosophie S. 12.

[4]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 187.

in der Vergangenheit schon entwickelt finden, da werden wir ihre Synthesis erst der Zukunft anheim fallen lassen."[1]

In der Vergangenheit sehen wir nun in der Tat nicht nur viele, verschiedenartige Gegensätze auf allen Gebieten entwickelt, sondern die ganze Vergangenheit selbst in einen allgemeinen, wesentlichen Gegensatz zerklüftet, den der vorchristlichen und christlichen Zeit.

Der Sinn, „die Wahrheit" dieses Gegensatzes, somit die Bestimmung, die der Menschheit noch bevorsteht, das Wesen der Zukunft, kann nur eines sein: die Auflösung, die Versöhnung dieses Gegensatzes, nach tiefsinnigem hegelschen Ausdruck: seine Aufhebung in der höheren Einheit.

„Jede Thesis und Antithesis strebt nach der Synthesis. Jede Position und Negation verschmilzt in einer höheren, vollen Affirmation: alle Widersprüche und Gegenteile beziehen sich auf das, was sie verbindet."[2]

Das dritte dialektische Moment also, — die Synthese, — soll, nachdem die beiden anderen sich ausgelebt, nunmehr in der Geschichte zu absoluter Geltung gelangen.

Wir stehen hier an der Stelle, von der aus zum ersten Mal ein allgemeiner Ueberblick über die ganze Gedankenwelt Cieszkowskis sich öffnet, und am eigentlichen Quellpunkte der „Philosophie der Tat."

Auch retrospectiv ist dieses Moment von der grössten Wichtigkeit: erst jetzt sind wir im Stande das bisher Gesagte richtig zu verstehen, in seinem wesentlichen Sinne aufzufassen.

„Die Menschheit hat die Bestimmung ihren Begriff zu realisieren, und die Geschichte ist eben die Durchführung dieses Realisierungsprozesses."[3]

---

[1]) Prolegomena zur Historiosophie S. 23.
[2]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 194.
[3]) Prolegomena zur Historiosophie S. 121.

In den beiden verflossenen Weltaltern hat sich die Menschheit in den zwei entgegengesetzten Richtungen, nach den zwei Extremen hin, ausgelebt, die ihrem Wesen inhaerent sind, die dieses Wesen ausmachen und „realisieren."

Die beiden Richtungen waren entgegengesetzt, antagonistisch, gleichsam nach zwei Polen hinstrebend, daher waren sie beide einseitig, „abstrakt", also mangelhaft, beide „mit Negativität behaftet."

Die Antike hat den Menschen nur in seiner Unmittelbarkeit, also in der Sinnlichkeit und Aeusserlichkeit, unter der Herrschaft angeborener Instinkte und in vorgefundenen Zuständen gekannt, daher auch nur so verstanden und aufgefasst.

Damit kam der wahre Mensch durchaus nicht zu seinem Rechte, denn als bewusstes, denkendes Wesen ist er nicht unmittelbar, sondern reflektiert, der unmittelbare Monismus wird seinem Wesen nicht gerecht, denn tatsächlich enthält dieses ein Doppeltes.

Es war also nicht nur ein Fortschritt, sondern der wesentliche, absolute Fortschritt in der Entwickelung der Menschheit, wenn das Christentum jene Unmittelbarkeit der Antike negierte und die Welt in einen allgemeinen Gegensatz zerriss, denn nur dadurch konnte die Selbständigkeit des Geistes erobert, nur dadurch der Mensch von der Herrschaft der Natur, der Sinnlichkeit, befreit und in das Reich der inneren Moralität erhoben werden.

Noch mehr: „Das Christentum hat den wahren Kampf in die Welt eingeführt und die wesentliche Gegensätzlichkeit ihrer verschiedenartigen, doch bisher gleichgültigen oder schlummernden Elemente geweckt."[1] Es hat also nicht nur die Befreiung des Menschen von der Welt, sondern auch die Verselbständigung, also die wahre Entdeckung,

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 127.

der einzelnen Funktionen, der einzelnen Betätigungen und Lebensäusserungen des Geistes mit sich gebracht.[1] Es ist im vollsten Masse der antiken Forderung der Selbsterkenntnis gerecht geworden.

Aber diese „radikale Reform der Menschheit", wie sie das Christentum in die Geschichte eingeführt hat, ist bei ihrer einzig dastehenden und absoluten Wichtigkeit doch wiederum einseitig und mangelhaft, da sie nur ideell, nur „de iure" gilt, wie im Altertum nur das Reelle, nur das „de facto" gegolten hat. Im Christentum ist nach Cieszkowskis Anschauung wohl die absolute Wahrheit niedergelegt, sie ist aber in der christlichen Denkart erst zur Hälfte begriffen.

Das Christentum hat wohl die Seele für unsterblich also frei erklärt, aber den Körper nichtsdestoweniger der Sklaverei überlassen, welche denn auch charakteristischer Weise als „Leibeigenschaft" bezeichnet wurde, es hat den Sieg des Guten verkündet, aber nicht hier, sondern erst im Jenseits, an das Reich Gottes nach dem Tode geglaubt, aber diese Welt ihrem ganzen Elend überlassen, — die innere Moralität also, aber noch nicht die „objektive Sittlichkeit" erreicht. Es hat mit einem Worte ebenso einseitig dem ideellen Momente im Menschen, dem Denken, gehuldigt, wie das Altertum dem materiellen, dem Sein, gefröhnt hatte.

Die beiden verflossenen Weltalter haben „den Begriff der Menschheit" jede nach ihrer Art „realisiert", das zweite in unendlich höherer, vollkommenerer Weise als das erste,

[1] In Schillers „Briefen über die Aesthetische Erziehung des Menschen", die Cieszkowski ausserordentlich hoch geschätzt hat, kommen viele Gedanken vor, deren Einfluss auf seine Geschichtsphilosophie unverkennbar ist. So finden wir dort u. a. die Notwendigkeit der Entgegensetzung der einzelnen Elemente des Geistes zum Zweck ihrer Entwickelung ausdrücklich ausgesprochen. Es heisst im Briefe 6: „Die mannigfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln, war kein anderes Mittel, als sie einander entgegen zu setzen."

aber beide gleich einseitig und „abstrakt“, keines „absolut-konkret“ und endgültig. Die divergierenden Richtungen der Entwickelung sind nunmehr erschöpft. Die Menschheit hat sich zuerst nach einem, dann nach dem anderen Extrem hingedrängt. Keines von beiden konnte sie befriedigen, denn, was zum Wesen des Geistes gehört, das kann er wohl zeitweise verleugnen, aber nicht endgültig aufgeben. Daher kann er auch mit einer Seite seines Wesens e w i g sich nicht begnügen.

Die beiden extremen Richtungen in der Geschichte haben sich denn auch überlebt, die Menschheit erkennt heute die ihnen anhaftende Einseitigkeit als solche an: und nur eine Bahn, eine Richtung bleibt für sie offen: die der Versöhnung und der Harmonie, welche die „Wahrheit“ jenes Gegensatzes der Extreme ausmacht. Gehörten jene beiden der Vergangenheit an, so ist diese der Zukunft vorbehalten.

Die Versöhnung der Gegensätze also soll die Aufgabe der Zukunft sein. Mit grösstem Nachdrucke muss es hervorgehoben werden, dass unser Philosoph an die absolute, positive Versöhnung in der höheren Einheit, — im Sinne der hegelschen Logik, keinen Augenblick an irgend einen unvollkommenen Vergleich gedacht hat. Unverbrüchlich hat er an der Ueberzeugung festgehalten, die er in dem Satze aussprach: „Was die Menschheit einmal erlangt hat, das wird ihr niemand entreissen können.“[1])

Daher darf ihm gemäss die Versöhnung nie und nimmer die Verkümmerung irgend eines Momentes, irgend eines einmal entwickelten „Organes“ im „Organismus“ des Geistes, bedeuten. Cieszkowski betont, dass die ganze bisherige Entwickelung der Menschheit kein anderes Ziel hatte als dieses, die einzelnen Seiten und Stufen, Faktoren und Momente des Geisteslebens herauszuschälen und hervorzuheben,

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 14.

dem Menschen darzutun und zu entdecken. Die zukünftig bevorstehende, endgültige Entwickelung der Menschheit soll keinen anderen Inhalt haben, als dieselben harmonisch zu verschmelzen.

„Diese Stufen", sagt der Philosoph von den schon durchlaufenen Stufen des Geisteslebens, „waren nicht bloss vorübergehend, sondern wohl in ihrer Abhängigkeit vom Geiste dauerhaft, ewig, denn sie machen die Elemente, die ihn zusammensetzen, auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung aus. Es sind seine eigenen Elemente und Kräfte, die er selbst kennen lernte, indem er sie erprobte.[1] Daher darf nichts davon verkümmern, jedes muss zu seinem Rechte kommen.

Wie jenes versöhnende Prinzip aber zu denken ist, hat der Philosoph in anderem Zusammenhange unzweideutig gelehrt, in einem geistreichen Satze, der als wertvoller Beitrag zum Verständnis der hegelschen Logik angesehen werden darf: „Die Wahrheit steckt niemals, weder in einem Extrem, wie die Hitzköpfe glauben, noch in ihrer strengen, mathematischen Mitte, gleich weit von allen Extremen (juste milieu), wie die kurzsichtigen Mediokritäten meinen, sondern erst in ihrem gemeinsamen, sie überragenden Brennpunkte, der ihre Fülle und Fakultät, also ihr Ziel — weder Mitte noch Mittel ist."[2] Sind also zwei extreme Richtungen gegeben, so kann die dritte, die sie versöhnen soll, nur eine solche sein, die die beiden anderen in sich concentriert und restlos aufgehen lässt: S e i n und D e n k e n waren die beiden extremen „Kategorien", welche die beiden verflossenen Weltalter beherrschten. Das Prinzip, das sie versöhnt und in sich aufhebt, das daher das dritte, das kommende Weltalter regieren und die definitive Entfaltung des Wesens

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 189.
[2]) Ebenda Bd II. S. 262—263.

der Menschheit herbeiführen soll, ist die Tat, „der Wille, der höchste Ausdruck des Geistes.“[1]

„Denken und Sein müssen im Tun zu Grunde gehen, um dort erst wieder wahrhaft und ihrer letzten Bestimmung gemäss aufzutauchen und aufzublühen.“[2]

Das Tun ist die wahrhafte und wesentliche Synthese des Denkens und des Seins, denn es realisiert den Gedanken in der Wirklichkeit und macht die Wirklichkeit dem Gedanken gemäss, — daher belebt und befruchtet es beides. „Hier hebt es das Leichenhafte, dort das Gespensterhafte auf.“[3] Es korrigiert also die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit des einen wie des anderen. Die Tat hebt die ganze Negativität und Unwahrheit des unmittelbaren Seins auf, indem sie ein vermitteltes Sein, das Geschaffen-Sein, an dessen Stelle setzt: die ganze Unangemessenheit des unmittelbaren Monismus hört auf, wenn er „vermittelter Monismus“ wird, der den Dualismus nicht ausschliesst, sondern voraussetzt. Ebenso für das Denken ist das Tun die willkommenste Ergänzung und die notwendige Bestätigung, indem es das Gedachte realisiert, in der Objektivität ausdrückt, — also dem Gedanken endgültig die Herrschaft über die Welt erobert.

„Der Gedanke ist es ja, der in zwei zerlegt: in das, was ist, und das, was sein soll, — die Tat vereinigt und verschmilzt sie wieder in eines. Indem sie nämlich alles gegebene Sein nach den Forderungen des Gedankens umfort, und andererseits jeden bisher unrealisierten Gedanken in das wirkliche Sein einführt, schafft sie so eo ipso einen dritten, schon vermittelten Zustand, in welchem das, was ist, eben so wird, wie es sein sollte, und, was erst sein sollte, wirklich wird.“[4]

[1]) Ojcze-Nasz Bd I. S. 234.
[2]) Prolegomena zur Historiosophie S. 112
[3]) Ojcze Nasz Bd. I. S. 235.
[4]) Ebenda Bd. I. S. 234.

Sind also die beiden extremen und mangelhaften Richtungen des Geistes die monistische und die dualistische, die beiden Pole seines Wesens, Denken und Sein gewesen, so ist die allseitig vermittelte, also die wahre Richtung, so ist der volle, lebendige Inhalt seines Wesens: die Ueberwindung des Dualismus durch die „Betätigung des Weltgeistes“,[1] die konkrete und absolute Entfaltung aller bisher bloss gefühlten und gekannten Elemente des Lebens.

Der Uebergang vom unmittelbaren Sein zum Denken, also vom Altertum zum Christentum, bedeutete eine radikale Negation. Das Denken musste die unmittelbare Einheitlichkeit des Seins schlechthin negieren, um den wesentlichen Dualismus von Sein und Denken, den es implicierte und mitbrachte, entschieden statuieren zu können. Das Denken ist die absolute Negation des blossen Seins.

Umgekehrt verhält sich das Tun zum Denken. Wohl impliciert der Uebergang aus der Sphäre des Denkens in die des Tuns eine Negation, — nämlich die der Negativität des b l o s s e n Denkens, aber diese Negation ist, — nicht nur an sich, denn das war jene auch, — sondern im Verhältnis zum überwundenen Standpunkte selbst, — die höchste und absolute Affirmation. Mit einem Worte: der Uebergang vom Sein zum Denken ist ein negativer, der vom Denken zum Tun ein affirmativer. Denn das Denken ist die Grundlage, die Ursache des Tuns, die Tat (als „Tat“ nicht als blosse „Tatsache“) stammt aus dem Denken, ist ohne Denken unmöglich. „Es handelt sich also heute nicht um die rücksichtslose Verneinung, wie damals, sondern um die allseitige Vermittelung.“[2]

Die wahrhafte Synthese von Denken und Sein ist nur so denkbar, dass der ganze Inhalt des Bewusstseins in der

[1] Prolegomena zur Historiosophie S. 149.
[2] Ojcze-Nasz Bd. I. S. 239—240.

Realität objektiviert werde, ohne dass irgend etwas daran verloren gehe. „Das absolute Denken muss zum absoluten Sein zurückkehren, ohne sich jedoch sich selbst zu entfremden.“[1])

Demnach muss unser Philosoph das Hinausgehen über das historische Christentum fordern: Aber an eine Negation desselben ist bei ihm garnicht zu denken, dieses Hinausgehen soll „absolut affirmativ“ sein. „Das Christentum hat uns die höchste Wahrheit offenbart,“ heisst es ausdrücklich in den Prolegomena.[2]) Aber es gilt den einseitigen Idealismus der bisherigen Auffassung dieser Wahrheit abzustreifen, im Gedanken „spekulativ-konkret“ zu begreifen, was bisher „abstrakt-idealistisch“ genommen, und im Leben wirklich auszuführen, was bisher nur geglaubt wurde. Die Menschheit kann sich mit dem blossen Glauben, mit blosser Moralität nicht mehr begnügen, sie muss dazu fortschreiten, daraus für das Leben die Konsequenz zu ziehen, „die Wahrheit vom Denken in das Tun, in die objektive Wirklichkeit überzusetzen.“ Sie muss „das blosse Sollen überschreiten.“

Für das religiöse Bewusstsein ergiebt sich hieraus die Ueberzeugung, dass es gelte, den Glaubensinhalt nicht nur zu bekennen, sondern, dass es vor allem darauf ankomme, ihn absolut zu betätigen, die geglaubte Wahrheit zu realisieren, das Reich Gottes auf Erden zu schaffen.

§ 9.

Wenn aber der Uebergang in die Sphäre der Tat nur aus dem Denken heraus möglich ist, so muss die Entwickelung des Denkens abgeschlossen sein, bevor die Menschheit der wahren Tat fähig, dazu reif sein wird.

[1]) Prolegomena zur Historiosophie S. 111.
[2]) Seite 140.

Es kann sich hierbei nicht um das Ende des Denkens handeln: Wir wissen schon, wie entschieden Cieszkowski die Anschauung vertreten hat, dass vom Verschwinden irgend einer wesentlichen Funktion des Geistes niemals die Rede sein kann.

Es wird also die Hegemonie der Tat das Denken nicht aus der Welt schaffen, der Gedanke wird sich nach wie vor entwickeln, wie er es muss. Aber die Tat muss zielbewusst sein, also muss, bevor die Tat das herrschende Prinzip werden kann, die Reife des Bewusstseins erreicht, Klarheit über das zu verfolgende Ziel, über die Aufgabe vorhanden sein.

Wir stehen nach Cieszkowski in der historischen Entwickelung eben in dem Zeitpunkte, wo diese Einsicht der Menschheit zu Teil wird, wo sie, als Resultat des Denkens, die „Historiosophie" erringt, und somit die ganze bisherige Entwickelung des Bewusstseins abschliesst: Damit tritt an sie die Forderung des Tuns heran.

In den Prolegomena findet sich eine geistreiche Ausführung des Inhalts, es müsse ein Unterschied zwischen „Tatsachen" und eigentlichen „Taten" gemacht werden. Die ersteren bilden eine unbewusste also „vortheoretische", die Taten eine bewusste also „nachtheoretische" Praxis.

Fakta geschehen nur solange das Bewusstsein der Realität noch nicht adaequat ist, sobald aber das Bewusstsein die Fakta übereilt, entsteht die nachtheoretische Praxis, Taten werden vollführt.

Sobald also die Menschheit zu der Reife des Denkens gelangt, wo sie ihre Schicksale begreift und ihrer Ziele bewusst wird, was eben erst in der „Historiosophie" geschieht, — ist das Feld der wahren Tat, des zielbewussten Handelns für sie geöffnet.

Durch die „Historiosophie" kommt das Menschengeschlecht über seine Bestimmung, über den Sinn und das Ziel

seines Daseins ins Klare. Es sieht sich am Ende eines mühevollen Ganges angelangt, der den Zweck hatte, sein Wesen allseitig zu erproben, die einzelnen Kräfte, die „Saiten“ desselben ihm zu offenbaren und zur Verfügung zu stellen.

Es sei gleich hier angemerkt, wie unser Philosoph über sein eigenes Verdienst hierbei gedacht hat: „Diese Entdekkung“, schreibt er, „ist überhaupt niemandes Verdienst, sondern das Verdienst der blossen Zeit. Die Zeit selbst führt uns an eine neue Weltperiode heran.“ „Wenn die Prämissen nach Vollführung ihrer eigenen Entwickelung vor uns stehen, so muss man blind sein, um aus ihnen nicht den Schluss zu ziehen.“[1]

Die verschiedensten Stufen hat der Geist durchschritten, die verschiedensten Wege eingeschlagen: Endgültige Befriedigung hat er bisher nirgends finden können. „Aber, indem er ihre einseitigen Standpunkte überschritt, hat der Geist die ihnen abgerungenen Ergebnisse nicht verloren, sondern im Gegenteil sie in seiner Schatzkammer aufgehoben, um sie voll zu gebrauchen bei der Erfüllung der Zeiten.“[2]

Die Menschheit der Gegenwart ist einem Tonkünstler vergleichbar, der bisher die Saiten seiner Laute einzeln — im arpeggio — angeschlagen hat, und der jetzt ihre Töne in einem vollen, harmonischen Accorde zusammenfassen wird.

Die Menschheit erlangt das volle Bewusstsein ihres Wesens, die volle Herrschaft über ihre Kräfte, daher schlägt die Stunde, wo sie dieselben absolut betätigen, harmonisch und voll gebrauchen kann und soll. Sie durchschaut die Einseitigkeit der durchlaufenen Standpunkte und wird dadurch eines allseitigen, unendlich kraftvollen Daseins fähig.

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 199.
[2]) Ebenda Bd. I. S. 189.

Aber die Fülle des Lebens, die allseitige Entwickelung des Geistes ist nur in der Tat und durch die Tat, jenen Brennpunkt aller Geisteskräfte, einzig und allein durch sie realisierbar.

Denn die Tat ist die eigentliche Wahrheit, der Sinn, die Bestimmung, das Wesen des Geistes.

Will dieser wahrhaft und wirklich sein, so genügt es nicht, dass er „an-sich" und „für-sich" sei, — sei und bewusst sei, er muss noch „aus sich sein", d. h. handeln.[1])

Die Harmonie, jenes höchste Ziel der Menschheit, kann nicht anders erreicht werden, als durch die Tat. Sie kann nie und nimmer gefunden oder vorgefunden, sie muss geschaffen werden. „Ist denn die Laute selbst Harmonie? Nein! Aber aus der Laute lässt sich Harmonie gewinnen. Instrumente sind immer nur Instrumente: der Künstler ist nötig, um ihnen die Harmonie zu entlocken, um sie zu schaffen. — Wer Harmonie in der Welt s u c h t, ist jenem ähnlich, der sein Ohr an die Laute hielte, anstatt in die Saiten zu greifen und den Ton hervorzubringen, der Harmonie der Töne verlangte ohne tätig die Saiten zu beherrschen." [2])

Jene allseitige, harmonische Entwickelung kann daher von der Menschheit nicht bloss erlebt, sie muss von ihr hervorgebracht werden.

In dem Bewusstsein also, dass der ganze Inhalt des bisherigen Lebens der Menschheit voll betätigt werden müsse, dass es gelte die erkannte Wahrheit zu realisieren, — gipfelt die Entwickelung des Denkens und die Menschheit macht sich nunmehr auf, bewusst, und nicht unbewusst, wie bisher, — „ihren Begriff zu realisieren", — das Wahre in der Wirklichkeit als Gutes zu objektivieren, Gottes Wil-

[1]) Vergl. Prolegomena zur Historiosophie S. 115.
[2]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 207.

len mit Bewusstsein und Freiheit auszuführen.[1] Lassen wir aber den Philosophen selbst reden:

„Was also die Empfindung vorgefühlt und das Wissen erkannt hat, das bleibt dem absoluten Willen zu realisieren übrig; und dies ist mit einem Worte die neue Richtung der Zukunft. Die Idee der Schönheit und Wahrheit im praktischen Leben, in der bereits bewussten Welt der Objektivität zu realisieren, alle einseitige und sich einzeln offenbarende Elemente des Lebens der Menschheit organisch zu fassen und zur lebendigen Mitwirkung zu bringen, endlich die Idee des absoluten Guten und der absoluten Teleologie auf unserer Welt zu verwirklichen, — dies ist die grosse Aufgabe der Zukunft.“[2]

§ 10.

Diese höchste, allseitige, selbstvollbrachte Entwickelung der Menschheit soll also die Projicierung, die tätige Anwendung des ganzen philosophischen, moralischen, religiösen Inhaltes des Bewusstseins der Menschheit auf die reale Welt sein. Die Menschheit soll sich dazu aufmachen ihren Idealen durch die Tat in der Realität Ausdruck zu verleihen — die Realität allmählich bis zum Ideale zu erheben.

Jener Inhalt des Bewusstseins nunmehr hat tatsächlich, auf Grund der historischen Entwickelung, seinen höchsten Ausdruck und seinen Mittelpunkt im Christentum. Die Realisation der Ideale des Christentums also, die Betätigung seines ganzen Gehaltes, die definitive Ausführung seiner Forderungen — wird das Wesen, den Kern jener neuen Richtung in der Weltgeschichte ausmachen. Die organische und notwendig aus ihm sich ergebende Ergänzung, Vollendung, Vollführung des Christentums soll die Zukunft mit sich bringen.

[1] Vergl. Prolegomena zur Historiosophie S. 20—21.
[2] Ebenda S. 29—30.

Und dieser bedarf das Christentum, da es als Moralgesetz, als ideelle Wahrheit, als Dualismus, den Charakter des Unbefriedigten, Unvollendeten, des Gesetzten aber noch nicht definitiv Entfalteten trägt. Es ist ihm auch wesentlich, — wenn auch im allgemeinen unbewusst — das Streben, das Verlangen nach einem Vollkommeneren inhaerent nach einer vollkommeneren Einheit mit Gott und einem vollkommeneren Zustande der Menschheit.

Diese ganze Tendenz des christlichen Geistes, die das sicherste Unterpfand, ja, die bereits gegebene Grundlage, der schon vorhandene Keim und Ausgangspunkt seiner zukünftigen Fortbildung ist, findet ihren gediegensten und klarsten, ihren wesentlichen und absoluten Ausdruck in dem christlichen Gebete κατ' ἐξοχήν: dem „Vater-Unser."

Das „Vater-Unser" ist Gebet, und zwar ein „Bittgebet", daher bezieht es sich notwendig nicht auf die Gegenwart, sondern auf die Zukunft, nicht auf ein Seiendes, ein schon Gegebenes, sondern auf ein Sein-Sollendes, ein Verlangtes, Ersehntes, Gefordertes, das in der Gegenwart nicht ist, aber für die Zukunft erfleht wird.

Als allgemeines, „sociales" Gebet bezieht es sich nicht auf die Bedürfnisse, die Ziele des Einzelnen, — sondern auf die Ziele, die Bedürfnisse, die Zukunft der ganzen Gesellschaft.

Dabei ist es ein wesentlicher, unablösbarer Bestandteil des christlichen Glaubens: Auf Christus selbst wird es zurückgeführt und, was besonders bemerkenswert ist: es ist unverändert und unangefochten ein Gemeingut aller Jahrhunderte und aller christlichen Bekenntnisse geblieben.

So erscheint es denn dem Philosophen als „der Ausdruck des Strebens des ganzen Christentums und die Offenbarung seiner historischen Zukunft."[1]

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 20.

„Das Gebet des Herrn," schreibt er, „jenes allgemeine und einzige der ganzen Christenheit überlieferte Gebet, ist eine wahre Offenbarung der Zukunft, und zwar eine solche der höchsten und vollkommensten Art, nicht eine passive nämlich, sondern eine aktive, nicht eine zufällige, sondern eine wesentliche, eine Offenbarung des eigenen Strebens und des Fortschrittes der Menschheit."[1]

„Durch eine gewöhnliche Prophezeiung", heisst es an anderer Stelle, „hätte uns Christus nur offenbart, dass dieses oder jenes sein wird, weil es Gott so gefällt, dass dieses oder jenes einmal eintreten wird, wenn es auch mit gleich gutem Rechte nicht eintreten könnte. Durch das Gebet dagegen hat Er offenbart, dass dieses oder jenes sein soll, weil es das unumgängliche Bedürfnis der Menschheit ist, weil es in unserem Wesen und in unserer Bestimmung liegt, dieses Ziel zu erreichen."[2]

Es stellt sich also das „Vater-Unser" dem Philosophen dar als Ausdruck der im Christentum lebendigen Tendenz über sich selbst hinauszugehen, als Ansatz, als Keim seiner bevorstehenden Fortbildung und, was unmittelbar daraus folgt, als der Schlüssel zum Verständnis des Wesens dieser künftigen Fortbildung des Christentums und damit des Wesens der Zukunft der ganzen Menschheit.

So hat denn auch Cieszkowski den ganzen Teil seiner Philosophie, in dem er die Grundlagen der kommenden Zeit, der kommenden dritten Weltaera, zu entwickeln suchte, in ein grosses Kommentar zum „Vater-Unser" aufgehen lassen.

Wie diese Prinzipien der Zukunft nunmehr aus dem Inhalte des Gebetes sich ergeben sollen, hat der Philosoph angedeutet, wenn er schrieb: „Jede Bitte des Gebetes ist

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 30.
[2]) Ebenda Bd. I. S. 29.

eines der Bedürfnisse der Menschheit, das in den letzten Jahrhunderten der Welt seine Befriedigung erlangen soll."[1])

Er hat es genauer und konkreter an einer anderen Stelle ausgeführt, die wir wegen ihrer Wichtigkeit vollständig wiedergeben: „Gott ist Geist und verlangt solche Anbeter, die ihn mit ganzem Geiste verehrten, und dadurch seinen ewigen Namen vollkommen heiligten. Nicht die blinde Ausführung der Werke des alten Bundes (cerimoniae legis) also, — noch auch die bloss bewusste Verkündigung des göttlichen Wortes (praedicatio verbi), wie im neuen Bunde: weder die bloss realen Sakrifizien, noch die bloss idealen Sakramente sind es, die in Zukunft die wahre Verehrung Gottes ausmachen werden, sondern die tätige Pflege aller Gaben des Geistes, mit denen Gott nach seinem Ebenbilde uns alle beschenkt hat, — die freiwillige Erfüllung des göttlichen Willens auf Erden gleich wie im Himmel: und dadurch eben die Realisierung des bisher ideellen Gottesreichs auf Erden. Die Zulassung und Befähigung aller Menschen zum Genusse des physischen sowohl, wie des geistigen Lebensbrotes: die Heiligung, nicht mehr nach Massgabe des Glaubens und der unverdienten Gnade, sondern nach Massgabe der eigenen Taten und des Verdienstes: die Beschwichtigung der inneren Kämpfe, die den Menschen sowohl wie die Menschheit bisher zerreissen — und damit die universale Befreiung der Menschheit von der Gewalt des Bösen: in einem Worte, das tätige Leben in Gott, der Heiliger Geist ist, war und immer sein wird, und das Leben dieses Heiligen Geistes in uns als seinen Gliedern: das ist die grosse Aufgabe der kommenden Jahrhunderte." [2])

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 34—35.
[2]) Ebenda S. 137—138.

Wir sehen, welche Ausweitung und Bereicherung die zunächst rein spekulative Idee Cieszkowskis durch die Einführung des religiösen Gedankens erfahren hat.

Was der Menschheit bevorsteht, was die Welt von der Zukunft zu erwarten hat, ist nichts anderes als die „Erlösung", an die sie religiös seit Jahrhunderten glaubt, welche sie aber bisher noch nicht vollständig verstand, weil sie die geoffenbarte Wahrheit einseitig auffasste. Heute soll sie einsehen, dass es ihre Bestimmung, ja, ihre Pflicht ist, die Befreiung vom Uebel, deren „Wort" in Christus und durch Ihn sich offenbarte, die Er also „näher gebracht", potentiell und ideell gesetzt hat, — durch ihre Tat, durch ihre Anstrengung, durch ihre Freiheit, faktisch und reell zu erringen.

Dieses kann aber nicht anders, als durch die Menschheit selbst geschehen, es kann ihr nicht umsonst geschenkt, noch weniger aufgezwungen werden, denn sie ist keine Sache, kein gemachtes Ding, sondern bewusster, freier Geist.

„Wie sollen wir denn das Ziel des Geistes erreichen?" — „Durch das dem Geiste eigene Mittel, durch Arbeit, durch Verdienst, durch Tat. Es genügt nicht danach zu schmachten, man muss es schaffen. Jawohl, das neue, das wiedergewonnene Paradies muss das Werk, das Meisterwerk des Geistes sein". [1]

Aber — mit grösstem Nachdruck muss es hervorgehoben werden — diese glänzende Laufbahn der Tat, wie sie der Philosoph vor der Menschheit sieht, ist nur aus dem Christentum heraus verständlich und denkbar. Christus hat eben das Wort der Erlösung ausgesprochen, Er hat die Vervollkommnung der Menschheit ermöglicht und die Grundlage dazu gelegt.

„Christus hat den Weg zum Paradiese, zum Himmelreich, wieder eröffnet, oder Er selbst ist vielmehr jener Weg des

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 224.

ewigen Lebens gewesen, und es war nötig durch Ihn hindurch zu gehen, um zum Ewigen Vater zurückzukehren.“ [1])

Wenn unser Philosoph also ein Hinausgehen über das Christentum verlangt, so handelt es sich, wie wir das schon ausgedrückt haben, um eine absolut affirmative Ueberschreitung desselben. Diesen Ausdruck können wir hier bereits besser verstehen, als dort, wo wir ihn zum ersten Mal gebrauchten. Wir sind auch schon weit genug vorgeschritten, um einzusehen, was der Philosoph meinte, wenn er sagte, dass es heute gelte, nicht, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen.

An dieser Stelle wird es nötig einem möglichen Missverständnisse vorzubeugen: Wenn Cieszkowski von der Erlösung der Menschheit, vom irdischen Paradiese, vom Gottesreich u. s. w. spricht, so darf das nicht etwa als Mystik oder Symbolik oder gar als leere Rhetorik ausgedeutet werden. Nichts wäre falscher, nichts könnte den Gedanken unseres Philosophen gründlicher verdrehen: es hiesse die Sache geradezu auf den Kopf stellen. Wir hoffen in unserer Darstellung in keiner Weise zu einer solchen Missdeutung einen Anlass gegeben zu haben.

Es mag noch einmal hervorgehoben werden, dass Cieszkowski die ganze bevorstehende Entwickelung der Menschheit als ein fortschreitendes Heraustreten aus der Sphäre der blossen Idealität und die Rückkehr in die Realität, in die wirkliche Welt, verstanden wissen will. Es soll also alles, was bisher bloss ideell oder potentiell existiert, was von der Menschheit eben erst mystisch geahnt und gefühlt wird, was erst symbolisch angedeutet und protypiert ist, in die volle, lebendige Realität eintreten und in den Zuständen der Welt sich ausprägen.

Was er also fordert oder voraussieht, das ist so weit entfernt irgend wie mystisch oder symbolisch gemeint zu

[1]) Ojcze-Nasz. Bd. I. S. 223.

sein, dass es eben die endgültige Ueberschreitung jeder Mystik und Symbolik bedeutet, — durch die definitive, konkrete Entfaltung ihres wahren Inhalts. Denn die Symbolik sowohl, wie vor allem die Mystik, ist, nach Cieszkowskis Anschauung, eben so wenig ein leeres Hirngespinst, wie sie einen endgültig befriedigenden und befriedigten Standpunkt bezeichnet.

Sie ist das Erfassen eines wirklichen, vollberechtigten Inhaltes und ist für das Geistesleben schlechthin unentbehrlich. Aber dieses mystische Erfassen ist erst ein unmittelbares, rein gefühlsmässiges, also unvollkommenes und dürftiges. Es ist die elementarste Stufe der Entwickelung eines Geistesinhalts, — und weist daher gebieterisch auf seine vollere Entfaltung hin. Das mystische Gefühl ist demnach so weit entfernt mit der lebendigen Realität in ewigem Widerspruch zu stehen, dass diese vielmehr das wirkliche, wenn auch vielfach verkannte Ziel seines ganzen Strebens ist, welches einzig fähig ist, ihm volle Genugtuung angedeihen zu lassen. [1]

§ 11.

In der ganzen geschichtsphilosophischen Spekulation wird bei Cieszkowski, wie wir gesehen haben, das religiöse Bewusstsein des Christentums mit dem Bewusstsein überhaupt, mit dem Denken im allgemeinen, schlechterdings identificiert. Indessen dürfen wir bei unserem Philosophen keineswegs jenes naive Gelten-Lassen der religiösen Wahrheit annehmen, das — nach einem Ausdrucke Hegels — „den Sündenfall des Denkens“ noch nicht kennt. Um sich zu überzeugen, dass Cieszkowski die volle Selbständigkeit des Denkens in seiner Entwickelung anerkannt wissen will, genügt es etwa seine Schrift „Gott und Palingenesie“, wo

[1] Vergl. u. a. Gott und Palingenesie S. 52—53.

man die Beeinflussung durch den religiösen Glauben am ehesten erwarten könnte, auch nur aufzuschlagen. Gleich zu Anfang[1] heisst es dort ausdrücklich, die Aufgabe sei auf keine andere Weise als rein philosophisch zu lösen. Und weiter lesen wir: „Das positiv Religiöse kann in der Folge als Probe unserer Deduktionen vorkommen, einstweilen aber soll dem freien Denken ein ganz freier Lauf gelassen werden, ohne dass es durch fremde Einflüsse oder Einflüsterungen gelenkt oder abgelenkt werden darf."

Wenn wir also jene Identificierung des religiösen und philosophischen Bewusstseins bei Cieszkowski antreffen, so ist es offenbar eine bewusste, schon vermittelte Einheit, die hier vorkommt.

In den Prolegomena[2] hören wir denn auch: „Ihre (der Philosophie) spätere Lostrennung von der Theologie war nur um der höheren Vereinigung willen, welche jetzt sich kund giebt: denn die Wahrheit, welche mit dem Christentum in unmittelbarer Form der religiösen Vorstellung hervortrat, wurde jetzt durch die Spekulation zum Gipfel des Denkens hinaufgeführt, welches dieselbe als seinen einzigen und vollen Inhalt anerkennt.

Es liegt hier eine charakteristische Kundgebung der ganzen Denkart unseres Philosophen vor.

Das Christentum hat sich historisch bewährt: es hat die spezifischen Elemente, die es ausmachen, entschieden und definitiv in das Leben der Menschheit eingeführt, es hat sie zum Gemeingut des Menschengeschlechts gemacht, allen Zuständen des Lebens, den Sitten, den Vorstellungen, sein unverkennbares Merkmal aufgedrückt, die ganze Orientierung des Menschen in der Welt radikal verändert.

„Was können negative und widerspruchsvolle Forschungen ausrichten gegen das lebendige Zeugnis, das vor acht-

[1] S. 6.
[2] S. 140—141.

zehn Jahrhunderten in der Tiefe des menschlichen Geistes niedergelegt worden ist, und das sich diese achtzehn Jahrhunderte lang im ganzen Leben der Menschheit entwickelt?“[1]

Das Denken kann diese Wahrheit nicht negieren wollen, wenn es nicht von der Geschichte, von den Tatsachen, Lügen gestraft und seinerseits überschritten werden will. Das Denken ist im Gegenteil bestimmt in seiner fortschreitenden Entwickelung den Punkt zu erreichen, wo es der religiösen Wahrheit adaequat wird, indem es dieselbe in ihrer absoluten Bedeutung für die Entwickelung der Menschheit erkennt, also in ihrem Wesen durchschaut, und somit sich zu assimilieren, zu seinem Inhalte zu verarbeiten, in den Stand kommt.

Dieser Punkt ist erreicht. Durch die Historiosophie erklimmt das Denken definitiv diese Höhe. Indem die Weltgeschichte begriffen wird, wird es offenbar, dass sie sich im Namen Christi entwickelt hat. Die religiös geglaubte Wahrheit tritt damit in das philosophische Bewusstsein ein. Der Inhalt des Glaubens und der des Denkens fallen daher zusammen und durchdringen einander. Die religiöse Wahrheit wird zum Inhalte des Denkens. Sie wird von der Philosophie begriffen, also angeeignet, andererseits wird die Philosophie dadurch in die religiöse Sphäre wieder eingeführt, und beide vereinigen sich in der „Reife des Bewusstseins.“

Diese letztere darf also nur gedacht werden als das Ergebnis der organischen Verbindung der Vernunft mit der Offenbarung, welche dem Philosophen eben nicht nur als absolut gleichberechtigte, sondern vor allem einander ergänzende und bedingende Quellen und Kriterien der Wahrheit gelten.

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 13.

Die geoffenbarte Wahrheit „in der unmittelbaren Form der religiösen Vorstellung," behauptet zunächst den absoluten Primat im Geistesleben der Menschheit. Die Philosophie tut ihre ersten Schritte am Gängelbande der Tradition, erlebt also ihre erste Entfaltung in der christlichen Zeit, als ancilla theologiae. Mit der Zeit aber muss diese Kindheit des Denkens ein Ende nehmen. Das Denken muss selbständig werden, auf eigenen Füssen gehen lernen. Daher bricht es mit der Theologie, deren Vormundschaft aufhört, und die „volljährige" Philosophie erprobt als Aufklärung und Kriticismus ihre eigene Kraft, geniesst, missbraucht auch mitunter die „akademische Freiheit", die ihr nach den Jahren der „scholastischen" Zucht zu Teil geworden. Was sie aber „ererbt von ihren Vätern", wenn auch zum grossen Teile vergeudet hat, die geoffenbarte Wahrheit, das soll sie wieder „erwerben, um es zu besitzen."[1] Jene Grundsätze, die sie in ihrer Kindheit naiv bekannte, in jugendlichem Uebermute aber verachtete, weil sie dieselben nicht verstand, die lernt die Philosophie, indem sie ihre wirkliche Reife erreicht, wieder hochschätzen, weil sie ihren ganzen Wert verstehen lernt.

So ist also die Rückkehr der Philosophie zur Offenbarung ein wahres Bedürfnis unserer Zeit. Andererseits aber ist es nach Cieszkowskis Anschauung, ein ebenso brennendes Bedürfnis unserer Tage, dass das religiöse Bewusstsein endlich Ernst mache mit dem Fortgang vom blossen Glauben zur Einsicht.[2]

---

[1]) Man vergleiche hierüber die Schrift „O drogach Ducha" S. 25 f. f.

[2]) Mehrmals citiert der Philosoph das Wort Anselms: Negligentiae mihi videtur esse, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus intelligere. (Cur Deus homo? Lib I. cap. 2.) — Ebenso beruft er sich vielfach auf das Wort Pauli: „Denn der Geist erforscht Alles, auch die Tiefen der Gottheit" (I. Cor. II. 10.)

§ 12.

Jene höchste, absolute Entwickelung der Menschheit, die uns nach Cieszkowskis Anschauung historisch bevorsteht, und aus der sich nichts Geringeres als „die Erreichung der göttlichen Endbestimmung der Glückseligkeit“[1] ergeben soll, muss eine bewusste, freie, selbstvollbrachte sein. Es tritt also heute an die Menschheit eine Aufgabe, eine Pflicht heran, die nur durch guten Willen ausgeführt zu werden vermag.

Wir müssen uns hüten, den Philosophen an diesem überaus wichtigen Punkte seiner Lehre nicht falsch zu verstehen.

Was er behauptet ist dieses, dass die Menschheit bereits fähig ist an die Ausführung ihrer letzten, ihrer wesentlichen und absoluten Aufgabe, der bewussten „Realisierung ihres Begriffes,“ der Realisation ihrer Freiheit, heranzutreten. Die Menschheit kann sich von ihren Leiden befreien, wenn sie es will. Ob dies aber in der unmittelbar bevorstehenden Zukunft eintreten wird oder nicht, darüber hat der Philosoph niemals zu entscheiden gesucht, im Gegenteil, immer erklärt, dass dies einzig vom guten Willen der Menschen abhängig sei.

Damit hat er keineswegs die entschiedene Behauptung zurückgenommen, dass die Vollkommenheit und Glückseligkeit, das Reich Gottes auf Erden, die gottgewollte und absolute Endbestimmung der Menschheit sei. Wenn es aber feststeht, dass die Menschheit diese ihre ewige Bestimmung schliesslich einmal erfüllen muss, so ist damit keineswegs gesagt, dass Verkehrtheit, Nachlässigkeit und Starrsinn der Menschen das ersehnte Ziel nicht unabsehbar entfernen, indem sie die Menschheit auf Irrwege führen, und ihr nicht noch Leiden und Qualen bereiten werden. Aber diese sind

[1] Vergl. Prolegomena zur Historiosophie S. 70.

ganz unnötig, können vermieden werden: „Vom guten Willen also, vom Wollen, von der tätigen Teilnahme hängt heute das Leben ab“[1] — sagt der Philosoph.

Nach des Denkers Ueberzeugung ist in der christlichen Moral die Möglichkeit bereits gegeben, dem Elend der Menschheit ein Ziel zu setzen: ob dies aber schon bald, oder erst in entferntester Zukunft geschehen wird, dafür wird der sittliche Ernst, das sociale Pflichtgefühl, der gute Wille der heutigen Gesellschaft entscheidend sein. „Das Heil der Menschen und der Völker, — des Volkes und der Menschheit — hängt heute von ihnen selbst und nur von ihnen ab.“[2]

Was wir hier ausführen, das ist in Cieszkowskis Begriffe der Tat zweifellos schon enthalten. Wenn wir es hier so nachdrücklich hervorheben, so geschieht es, weil wir nachweisen wollen, dass es ganz unrichtig und ungerecht wäre, unseren Philosophen eines leichtfertigen und unvernünftigen Optimismus zu zeihen, der all die Not, all die Uebel und Missstände, unter denen die Menschheit leidet, oder auch die ungeheuren Schwierigkeiten und Hindernisse, die der Besserung im Wege stehen, übersieht oder ignoriert.

Mag hier vorgreifend angedeutet werden, dass Cieszkowski in der weiteren Entwickelung seiner Ideen, seine ganze Aufmerksamkeit der Heilung der heutigen Zustände — vornehmlich auf socialem Gebiete zugewandt hat. Auf Grund des schon Gesagten aber soll erinnert und betont werden, dass unser Philosoph garnicht daran denkt, der Menschheit das plötzliche Eintreten paradiesischer Zustände auf Erden vorherzusagen, dass er im Gegenteil an ihr Gewissen, an ihren guten Willen appelliert und sie vor ihre Lebensaufgabe, ihre unendlich ernste Pflicht, gestellt wissen will. Durch die Anspannung und Vereinigung aller Kräfte,

[1] Ojcze Nasz Bd. I S. 272.
[2] Ebenda S. 7.

durch die Konzentrierung des Willens, durch die Liebesmühe der ganzen Menschheit, erwartet der Philosoph unsere Welt aus den Angeln gehoben, — per aspera ad astra erhoben zu sehen, — aber nichts liegt ihm ferner als unvernünftige Schwärmerei und utopistische Träume.

Unendlich erhaben und heilig ist das Ziel, das sein Gedanke der Menschheit steckt — die Vollkommenheit, die Glückseligkeit, die wirkliche Vereinigung mit Gott: Aber es war bei ihm eben ein reifer, abgeklärter Gedanke, der das Wort führte, daher hat er sich vom Lichte, das er zu erblicken glaubte, nicht blenden lassen und das Verständnis für die Wirklichkeit, für die harte Realität des Lebens, wahrlich nicht verloren. Er war eben nur mutig genug, um „seinen Glauben, seine Hoffnung und seine Liebe" — so hat er einmal sein Werk bezeichnet, — trotz jener Wirklichkeit niemals aufzugeben.

§ 13

Wir sind am Schlusse desjenigen Teiles der Philosophie Cieszkowskis angelangt, die als die Philosophie der Geschichte im engeren Sinne zu bezeichnen wäre. „Im engeren Sinne", denn eigentlich gehört alles, was wir vom Philosophen besitzen, in die Geschichtsphilosophie „im weiteren Sinne".

Cieszkowski konnte nämlich aus der Geschichtsphilosophie garnicht heraustreten, wenn er seiner Auffassung der Weltgeschichte, die wir zu Anfang unserer Darstellung behandelt haben, treu bleiben wollte. Jede begriffliche Untersuchung ist bei ihm denn auch mit dem historischen Gesichtspunkte aufs Engste verknüpft. „Distingue tempora et concordabit scriptura" — ist ein Satz, den er mehrmals anführt, und der tatsächlich der Schlüssel zu allen seinen Bestimmungen und Lehrbegriffen ist.

Das macht auch die ausserordentliche Wichtigkeit seiner Geschichtsphilosophie „im engeren Sinne" aus, die ihn auf

das allgemeine Verständnis der Weltgeschichte geführt hat, und deren Kern in den uns bekannten Begriffszusammenstellungen zu finden ist, die da lauten: Thesis, Antithesis, Synthesis, — Sein, Denken, Tun, — An-sich-sein, Für-sich-sein, Aus-sich-sein. Diese Begriffe drücken das rudimentäre Gerippe der Weltgeschichte aus: sie sind der feste Rahmen, auf dem das an sich unfassliche und undurchsichtige historische Material ausgespannt ist und nunmehr nach festen Gesichtspunkten sich ordnet. Und da Cieszkowski in allen seinen Untersuchungen an die Idee der Entwickelung sich anlehnt, so geben jene Begriffe die Grundlage her für die ganze folgende Gedankenreihe des Philosophen, die ohne sie niemals wirklich begriffen und gründlich verstanden werden kann.

Denn dieser weitere Gedankengang bringt nichts anderes mit sich, als die Fortsetzung der Geschichtsphilosophie, die Entfaltung der Keime, die in dieser enthalten sind.

Wenn wir trotzdem und trotz unserer ausdrücklichen Feststellung, dass im Grunde die ganze Philosophie Cieszkowskis Geschichtsphilosophie ist, weil sie an die Geschichte so eng sich anschliesst, — an der Stelle, wo wir stehen, doch die Geschitsphilosophie für abgeschlossen erklären, so tun wir es deshalb, weil alles, was folgt, ausschliesslich auf die Zukunft sich bezieht. Der Philosoph will ausgesprochener Massen „die Untersuchung der Prinzipien der neuen Aera“ darin geben.

Wohl bleibt dieser wichtigste Teil seiner Lehre mit der specifisch geschichtsphilosophischen Grundlage, auf der er sich aufbaut, im lebendigsten Verhältnisse, aber das ganze Interesse bezieht sich ex professo ausschliesslich auf die Zukunft.

Daher glauben wir diese Philosophie der Zukunft mit Recht von der Philosophie der Geschichte zu unterscheiden, und nicht besser tun zu können, als die auf Cieszkowski

selbst zurückgehende Bezeichnung beizubehalten, der sie: „die Philosophie der Tat“ [1] genannt hat.

Sofort fügen wir aber hinzu: wenn einerseits die ganze Philosophie Cieszkowskis auf der Geschichtsphilosophie sich aufbaut und stützt und diesen Boden nie verlässt, so ist sie andererseits ebenfalls in ihrer Totalität als „Philosophie der Tat“ zu bezeichnen, denn diese ist ihr höchstes, wesentliches und endgültiges Resultat.

Bevor wir aber zu ihrer Darstellung und Untersuchung übergehen, wollen wir noch darauf hinweisen, dass Cieszkowski als höchstes und letztes Ergebnis seiner Geschichtsphilosophie die Feststellung und die gedankliche Erkenntnis des bisher bloss geglaubten göttlichen Waltens in der Weltgeschichte betrachtet:

Es hat in der Vergangenheit unmittelbar sich offenbart durch die Verwirklichung der göttlichen Verheissungen, es manifestiert sich mittelbar in der Gegenwart durch die Entdeckung der göttlichen Vernunft im allgemeinen Verlaufe der Geschichte: und es soll in der Zukunft seinen höchsten, seinen absoluten und adaequaten Ausdruck finden durch die freie, tätige Erhebung der Menschheit zu Gott, dessen vernünftige Vorsehung, dessen mächtiges Eingreifen in die Geschichte kein leerer Gedanke bleiben soll, „sondern begriffsmässig und bestimmt diese Lichtsäule bilden, der die Menschheit nur zu folgen hat im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ [2]

---

[1]) Vergl. Gott und Palingenesie S. 77.
[2]) Vergl. Prolegomena zur Historiosophie S. 69—71.

ZWEITER TEIL.

§ 1.

Denken und Sein sind nach der Anschauung, auf der Cieszkowskis ganze Geschichtsphilosophie sich stützt, die beiden extremen, also abstrakten Pole des Lebens. Alles reelle, organische, „konkrete“ liegt zwischen ihnen — oder korrekter ausgedrückt, enthält sie in sich als aufgehobene Momente. [1]

Wenn dem so ist, so kann der Inhalt, das Wesen, also auch Aufgabe und Zweck des vollen, wahren Lebens nur der sein, diese abstrakten und daher unfruchtbaren, leeren Begriffe, möglichst vollkommen aus ihrer toten Entrücktheit herauszubringen und sich zu assimilieren, in sich aufzuheben. Denn nichts ist dem Leben radikaler entgegengesetzt, als die „Abstraktion“, deren Inhalt nur als Seite, als Element des Lebens existiert, die isoliert und sich selbst überlassen die Leere und der Tod ist.

Daher hat die Entwickelung des Lebens κατ' ἐξοχήν, die Weltgeschichte, als Inhalt und als Ziel nichts anderes als die Ausbildung lebendiger Verbindungen von Denken und Sein — nach Hegels von Cieszkowski angeführtem Ausdruck: „der Mitten, welche jenen Gegensatz und Wider-

[1] Man vergleiche hierzu Cieszkowskis Lehre vom Geiste. (III. Teil § 6.)

spruch des in sich abstrakt beruhenden Geistes und der Natur auflösen und zur Einheit zurückführen.“ [1]

Der volle und kräftige Prozess des Lebens der Menschheit, wie wir ihn in der Geschichte kennen, geht normal vor sich nur in und durch die organische „Versöhnung des Geistes mit der Natur und überhaupt des durchgreifenden Hauptgegensatzes des Universums“, [2] denn erst wo diese Versöhnung ist, da ist volles, allseitiges, also reelles Leben des Geistes. Diese Versöhnung ist daher das eigentliche Element, und die wirkliche Lebensäusserung des Geistes, sein angeborener, notwendiger Zweck.

Die Weltgeschichte hat denn auch, wie es dem Wesen der Menschheit entsprach, derartige synthetische Prinzipien, derartige „Mitten“, der Reihe nach hervorgebracht; dieselben haben die einzelnen Stadien ihrer teleologischen Entwickelung bezeichnet.

„Indem die Kunst die erste Versöhnung des Geistes mit der Natur ausmacht, ist die ihr in der Weltgeschichte entsprechende aesthetische Bildung und Humanität die erste Bestimmung der Menschheit“, „das erste Stadium des teleologischen Prozesses der Weltgeschichte“. [3]

Für die erste Periode der Geschichte, das Altertum, ist naturgemäss die Idee des Schönen und ihre Realisation in der Kunst das eigentliche „Leitmotiv“ gewesen. Das entspricht auch durchaus dem „thetischen“, naiven, unreflektierten Standpunkte der Antike. Denn das Schöne ist eben die unmittelbare Einheit des Denkens und des Seins, „eine natürliche Indifferenz, welche den Prozess der Diremtion noch nicht gemacht hat, also nur an sich diese Einheit ist“. [4]

[1]) Hegels Vorlesungen über Aesthetik Seite 711.
[2]) Prolegomena zur Historiosophie Seite 81.
[3]) Ebenda S. 80 und 81.
[4]) Ebenda S. 80.

„Die „Koincidenz der Gegensätze“ ist wohl auf dieser Stufe auch für die Geschichte als Kulminationspunkt angesehen, aber wie der Ausdruck selbst bezeichnet, ist dieselbe mit Zufälligkeit und Besonderheit behaftet. Es ist nämlich nur Koincidenz, keineswegs aber spekulative Identität.“ [1]

Der Prozess der Entfaltung des Schönen, als höchsten Ausdruckes des Geisteslebens, dauerte so lange, bis bei der Erreichung der Vollkommenheit der klassischen Form, die Elemente desselben vollständig entwickelt wurden, also die Möglichkeit des weiteren Fortschrittes in derselben Richtung erschöpft war. Daher sagt auch Schiller: „die Erscheinung der griechischen Menschheit war unstreitig ein Maximum, das auf dieser Stufe weder verharren noch höher steigen konnte“. [2] Trotz der erreichten „Vollkommenheit“ erwies sich das Schöne als ungenügend, um alle Bedürfnisse des Geistes zu befriedigen, um sein Dasein endgültig auszufüllen. Das Unzureichende der ganzen Sphäre des Schönen wird erst dann offenbar, wenn „das Schöne“ als solches, die aesthetische Vollkommenheit, erreicht ist, — dann aber geschieht es unausbleiblich. Das Schöne erscheint daher wohl als „Höchstes“, denn es ist Vollkommenheit, aber als das „Niedrigste des Höchsten“.

„Daraus entspringt also das Bedürfnis des Entgegengesetzten, des Reflektierten für sich, der übersinnlichen Innerlichkeit, in welche dieses Höchste nunmehr in der Form des Denkens und des Bewusstseins sich herauszuentwickeln hat“. [3] Das Denken und das Bewusstsein sind „das Entgegengesetzte“ im Verhältnis zum Schönen, denn sie haben in der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kunst dagegen in dem Unmittelbaren und Zufälligen, ihr Element.

---

[1]) Prolegomena zur Historiosophie Seite 82.
[2]) Schillers „Briefe über die aesthetische Erziehung des Menschen“, Brief VI.
[3]) Prolegomena zur Historiosophie Seite 89.

Historisch spielt sich dieser Vorgang tatsächlich ab, indem Aristoteles erklärt, die Theorie sei das Vortrefflichste. Damit beginnt die Hegemonie des Denkens.

Die geschichtliche Entwickelung der Philosophie ist wiederum nichts anderes, als das fortschreitende Durchdringen des Seins durch das Denken, welches seinen klassischen Ausdruck in Hegels Begriffe der Identität des Denkens und des Seins erreicht. Das Denken kann auf diesem Wege nicht weiter. Hegel hat „das Universum überhaupt durchdacht", „die Philosophie bis zu dieser Höhe der Ausbildung geführt, wo ihr der Name des absoluten Idealismus beigelegt werden kann".[1] Das ist das Höchste, was das reine Denken denkbarer Weise leisten kann.

Wenn Hegel auch manches noch unvollendet liess, so hat mit der Aufstellung jenes Grundsatzes der Identität des Denkens und des Seins und der Entdeckung der „absoluten Methode", die der Kern der Philosophie ist, diese ihrerseits die Höhe der Klassicität erreicht, „das Höchste", was ihr gelingen kann, hervorgebracht, ihren eigentlichen Lauf vollendet. Und doch hat sie die ganze Teleologie der Weltgeschichte nicht erfüllt, die Bestimmung der Menschheit nicht erschöpft. Schon wieder hat die Geschichte ein „Höchstes" hervorgebracht, welches aber doch noch nicht das absolut Höchste, „das Höchste des Höchsten" ist.

In der Gegenwart, da wir auf die totale Entwickelung sowohl des unmittelbaren Gefühls in der Kunst, als auch des reflektierten Bewusstseins in der Philosophie zurückblicken, da sie beide ihre Entwickelung vollendet, ihr Vermögen und Können erprobt haben, ist es möglich sich Rechenschaft davon zu geben, dass weder das eine noch das andere der absoluten Entwickelung des Geistes vollständig adaequat ist.

[1]) Prolegomena zur Historiosophie Seite 103.

Es zeigt sich so recht die ganze Denkart, aber auch die ganze Gedankentiefe Cieszkowskis, wenn er erklärt, weder Kunst noch Wissenschaft seien imstande, die höchste Identität des Denkens und des Seins, also die höchste, absolut allseitige und kraftvolle Lebensentfaltung des Geistes hervorzubringen und auszudrücken, weil sie beide auch in ihren höchsten und vollkommensten Leistungen doch relativ einseitig und abstrakt blieben.

„In der Kunst kommt es auf die Darstellung des Inneren, d. h. auf die Objektivierung der Bedeutung an", schreibt der Philosoph. „In der Philosophie aber kommt es eben umgekehrt auf die Bedeutung der Objektivität an. Sowohl die Kunst also, als auch die Philosophie ist Identität des Denkens und des Seins, des Inneren und des Aeusseren, des Subjekts und des Objekts. In der Kunst ist aber diese Identität noch unzureichend, eben weil sie die erste, also sinnlich natürliche ist; in der Philosophie dagegen ist diese Identität zum zweiten Male vollbracht und darum eben auch mangelhaft, weil sie nur die reflektierte Antithesis des ersten Standpunktes bildet und die Uebersinnlichkeit deren Einseitigkeit ist." [1]

Sowohl die Kunst als auch die Wissenschaft sind sehr hohe, sehr konkrete und sehr synthetische Bestimmungen, sehr reichhaltige und kraftvolle Betätigungen und Funktionen des Geistes. Aber eben auf ihrer höchsten Entwickelungsstufe ist die Kunst nur „das Sein der Identität des Denkens und Seins", die Philosophie dagegen erst „das Denken der Identität des Denkens und des Seins." [2] Das Höchste in der Kunst ist „der unmittelbare, absolute Realismus", [3] in der Philosophie dagegen „der absolute Idealismus."

---

[1]) Prolegomena zur Historiosophie S. 108.

[2]) Vergl. ebenda S. 103—104.

[3]) Man darf diesen Ausdruck hier nicht in seiner landläufigen Bedeutung als Richtung innerhalb der Kunst selbst nehmen. Es handelt

In der Kunst finden wir also, trotzdem sie absolute „Identität“ ist, ein Ueberwiegen des Seins, nämlich des unmittelbaren, sinnlichen, zufälligen Gegenstandes, — in der Philosophie dagegen ein Ueberragen des Denkens, nämlich die Reduktion alles Inhaltes auf die abstrakte, allgemeine Idee. Liessen sich also philosophische Begriffe durch mathematische Formeln im Ernste ausdrücken, „so wäre die Philosophie das Quadrat des Denkens multipliziert durch das Sein; die Kunst aber wäre umgekehrt das Quadrat des Seins multipliziert durch das Denken.“ [1] Beide sind einander direkt entgegengesetzt, und eben deshalb beide doch noch im Verhältnisse zur vollen Allseitigkeit, die das Leben ist, — abstrakt, einseitig, arm an Inhalt. Daher weisen diese beiden entgegengesetzten, höchsten, synthetischen Bestimmungen doch noch auf das „Höchste des Höchsten“ hin, das ihre Aufhebung in der höheren Einheit ist. Dieses zu sein, ist die Bestimmung „des höchsten, praktischen, socialen Lebens.“ [2] „Die bisher als höchste Identitäten geltende Kunst und Philosophie werden nunmehr zur Bedeutung abstrakter Prämissen des Staatslebens herabgesetzt werden. Sein und Denken müssen also im Tun, Kunst und Philosophie im socialen Leben — zu Grunde gehen, um dort erst wieder wahrhaft und ihrer letzten Bestimmung gemäss aufzutauchen und aufzublühen.“ [3]

All die unendlich wertvollen Inhalte, die Gefühl und Denken dem menschlichen Geiste erobert haben, und die in der Kunst und Wissenschaft aufgehoben sind, werden ihre volle Entfaltung erst dann erreichen, wenn sie durch die Praxis in alle Verhältnisse der Welt eingeführt, das ganze

---

sich eben lediglich um den prinzipiellen Gegensatz zum „Idealismus“ des Denkens.

[1]) Prolegomena zur Historiosophie S. 104.
[2]) Ebenda S. 110.
[3]) Ebenda S. 112.

Leben der Menschheit beherrschen. Im Vergleich zu jener vollen Entfaltung, die nur in der Realität des Lebens ihnen zuteil werden kann, ist das Dasein jener geistigen Inhalte, unter der Form der Kunst und der Philosophie — eben noch dürftig, „abstrakt", kraftlos.

Kunst und Wissenschaft haben das unsterbliche Verdienst alle jene Schätze, die die Kultur der Menschheit ausmachen, entdeckt zu haben. Aber der Praxis ist es vorbehalten, sie zum Heile der Welt zu gebrauchen. Was in der Kunst und Philosophie erst „gesetzt" ist, das kann nur das sociale Leben entwickeln.

Wird nun aber das sociale Leben für das „Höchste" in der Sphäre des Geistes erklärt, — was ist dann die Religion? Wie verhält sich diese zur Kunst, zur Wissenschaft, zum socialen Wirken? — In einer tiefsinnigen Anmerkung hat Cieszkowski diese Frage in den Prolegomena klar und unzweideutig beantwortet. Wegen ihrer Wichtigkeit führen wir die Stelle wörtlich an:

„Von Religion kann hier nicht die Rede sein, denn die Religion enthält, wie sie wahrhaft begriffen werden muss, ... die ganze absolute Sphäre des Geistes, in welcher Kunst und Philosophie u. s. w. nur specielle Stufen sind. Die Religion ist also keineswegs ein denselben assimiliertes und beigeordnetes Moment, sondern eben das höchste Substanzielle der ganzen Sphäre, und sie waltet absolut über diese Stufen, indem sie sich in ihnen beständig reflektiert und sich nicht von denselben als etwas Unterschiedenes scheidet, wie es sonst Hegel und seine Schule gewöhnlich annimmt. Wenn wir aber sagen, dass im Altertum die Kunst das Höchste war, so ist auch damit die Religion als Kunst gemeint, so wie die spätere Opposition der Philosophie sich auch unter der Gestalt der Religion kundgibt, indem die christliche Religion der antiken gegen-

über als die philosophische, gedachte, geglaubte und bewusste sich darstellt.“ [1]

Ist also die sociale Praxis das Höchste im Leben des Geistes, so hat sie eben die Bestimmung auch der höchste Ausdruck der Religion zu werden. Die weitere Ausführung dieses Gedankens bei Cieszkowski wird uns später zu beschäftigen haben. Hier müssen wir uns darauf beschränken ihn in aller Kürze anzudeuten.

§ 2.

Mit der Philosophie als solcher, mit dem Denken überhaupt, hält Cieszkowski Abrechnung; das Resultat ist die Lehre: das Denken weise seinerseits auf etwas Höheres hin, das seine „Wahrheit“, seine Bestimmung, sein Ziel ist; und dieses Höhere sei das Tun. Dass Cieszkowski geschichtsphilosophisch das Hinausgehen über das Bewusstsein fordert und voraussieht, das wissen wir von früher her. Soeben haben wir die specielle Untersuchung dieser Begriffe kennen gelernt, die zu demselben Resultate führt.

Nach des Denkers Anschauung hat die Philosophie ihren wahren, letzten Zweck ausserhalb des blossen Bewusstseins, ausserhalb der Sphäre der reinen Vernunft. In der Philosophie selbst gilt demnach das Wissen nicht mehr als das Höchste. Der absolute Idealismus wird für eine „abstrakte Praemisse“ des socialen Lebens, der Wille und die Tat für das „Höchste des Höchsten“ erklärt.

Damit hat aber Cieszkowski den Boden derjenigen Philosophie, der das „se ipsam cognoscere mentem“ für das letzte Wort der Weisheit, die Geschichte als „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ galt, und die sich damit begnügen wollte, diesen Fortschritt „in seiner Notwen-

[1] Prolegomena zur Historiosophie S. 100.

digkeit zu erkennen“ — definitiv verlassen: Er hat den Standpunkt Hegels positiv überwunden.

Unser Denker war sich der Wichtigkeit dieses Schrittes wohl bewusst und hat in seinen Prolegomena die Stellung seiner Philosophie der Tat zur ganzen bisherigen, idealistischen Philosophie, und vor allem zum „absoluten Idealismus“ Hegels, in dem sie nach seiner Anschauung, kulminiert hatte, und von dem seine eigene Lehre unmittelbar abstammte, eingehend besprochen. Wir können nicht zweckmässiger verfahren, als unserem Philosophen in dieser seiner Auseinandersetzung mit dem „absoluten Idealismus“ folgen.

„Nach Hegel hat alles geistige Tun nur diesen Zweck, sich der Vereinigung der subjektiven und objektiven Seite bewusst zu werden“.[1] Die Durchdringung des gegebenen Materials durch das Denken, die Erhebung alles äusseren Geschehens ins Bewusstsein, die Entdeckung des in der Wirklichkeit waltenden Vernunft-Gesetzes — ist für die Philosophie auf ihrem klassischen Standpunkte das höchste zu verfolgende Ziel. Die „rein theoretische“ Philosophie sucht die vernünftige Erkenntnis — und sonst nichts in der Welt.

Unser Philosoph bemerkt: „die Vernunft mag sich bei Hegel als die objektivste und absoluteste offenbaren, immer bleibt sie nur Vernunft“, — und er lässt folgende wichtige Erklärungen folgen: „Für die Philosophie ist sie das Höchste, aber nicht für den absoluten Geist als solchen.“ — Diese entschiedene Feststellung Cieszkowskis: „dass das Bewusstsein nicht das Höchste ist“,[2] bezeichnet eben den Punkt seiner Lehre, wo dieselbe definitiv über Hegel hinausgeht.

Die Vernunft erweist sich als unfähig den höchsten Rang in der Hierarchie der Geisteskräfte einzunehmen. Dieser höchste Rang gebührt dem Willen.

[1] Prolegomena zur Historiosophie S. 120.
[2] Ebenda S. 114.

Nun liegt es am Tage: Wenn die Philosophie zu dieser Erkenntnis gelangt, während doch das Bewusstsein ihr eigentliches Element, die nackte Wahrheit, ihr Ziel, der absolute Idealismus ihre höchste Entwickelungsstufe ist, — so geht sie hier über ihr eigentliches Wesen, über sich selbst, in ihrer klassischen Form entschieden hinaus.[1] Die Philosophie legt die Führerschaft in der Sphäre des Geistes nieder, um sie an das praktische Tun abzutreten.

Dies bedeutet nicht etwa das Ende aller Philosophie, ebensowenig wie der Uebergang der geistigen Hegemonie von der Kunst auf die Philosophie, das Ende der Kunst herbeigeführt hat. „Die Abdication der Philosophie“[2] als führender Macht in der Menschheit ist ein notwendiger Schritt ihrer eigenen Entwickelung und präjudiciert keineswegs ihren weiteren Fortschritt. Nur wird sie fortan gleich der Kunst als untergeordnetes, dienendes Moment des praktischen, socialen Lebens auftreten. In der „Philosophie der Tat“ reift eben die Einsicht, dass das Denken die unentbehrliche Voraussetzung, aber eben nur Voraussetzung, Vorläufer der Tat ist, dass in der „Identität des Denkens und des Seins unter der Form des Denkens“,[3] die das Höchste ist, was das Denken an sich erreichen kann, „der Geist noch nicht zu seiner wahren und höchsten Bestimmung kommt.“[4] Von dem Eintreten der Philosophie in den Dienst des praktischen Lebens sagt dann auch unser Philosoph: „Ja, für die Philosophie selbst könnte man sagen, sie steigt von dieser Höhe herab, während es für den Geist überhaupt eine ungeheure Emporschwingung ist.[5]

---

[1]) Vergl. Prolegomena zur Historiosophie S. 127.
[2]) Vergl. ebenda S 142.
[3]) Gott und Palingenesie S. 77.
[4]) Prolegomena zur Historiosophie S. 125.
[5]) Ebenda S. 115.

Diese Emporschwingung des Geistes soll durch nichts anderes herbeigeführt werden, als durch die praktische Anerkennung der Suprematie des Guten über das Schöne und Wahre. Nur darf diese nicht einseitig, bloss mechanisch, also negativ, sondern sie muss im Gegenteil allseitig und organisch, also durchaus positiv aufgefasst werden.

Das Gute vernichtet das Schöne und Wahre nicht, es schliesst sie nicht aus, sondern in sich ein. Cieszkowski würde sagen: „Es hebt sie nicht auf, sondern erhebt sie."

Das Gute ist die „Wahrheit" des Schönen und des Wahren selbst, es ist nicht ein ihnen beigeordnetes Drittes, sondern die ihnen übergeordnete höhere Bestimmung, die „höhere Einheit", die sie beide umfasst, also ihnen gegenüber Ziel und Ursache. Das Schöne ist notwendiger Weise weder wahr noch gut, das Wahre braucht weder gut noch schön zu sein, dagegen ist das absolute Gute die absolute Schönheit und Wahrheit zugleich.

Durch diese Erhebung des Guten über das Schöne und Wahre erfährt Cieszkowskis von uns bereits besprochene Anschauung von dem Verhältnis der Spekulation zur Geschichte eine wesentliche Fortbildung. Cieszkowski sieht bekanntlich die Geschichte an als die absolute Entwickelung des menschlichen Geistes also als höchste, vollständig entwickelte Realität, welche die reichste Quelle der Erkenntnis der „Prüfstein aller Spekulationen" ist. Wird nun hier aber positiv ausgesprochen, dass das höchste Ziel des Denkens, das Wahre, noch nicht höchstes Ziel überhaupt, nicht absoluter Selbstzweck ist, dass es vielmehr auf ein noch Höheres, das reelle Gute, hinweist und in dieses mündet, so liegt es auf der Hand, dass das Verhältnis ein umgekehrtes wird: Es gilt nicht nur die Geschichte als Quelle der Erkenntnis für die Philosophie, sondern die Philosophie wird ihrerseits als eine Quelle des historischen Fortschrittes hingestellt.

Demnach genügt nicht mehr Hegels Erkenntnis, dass, was ist, vernünftig ist: sondern es tritt vielmehr die Forderung hinzu: was vernünftig ist, muss sein. Der Schwerpunkt des Denkens selbst ist verschoben aus dem Wahren ins Gute, daher erstreckt sich die Oberhoheit des ethischen Prinzips in die Philosophie hinein.

Die Wissenschaft darf, nach unseres Philosophen Auffassung, nicht auf dem Standpunkte des parteilosen Interesses am Problem, welches allerdings schon einen sehr hohen Gesichtspunkt bezeichnet, stehen bleiben, — sie soll im Gegenteil — Partei ergreifen — für das Gute. Nicht jede beliebige Einsicht darf sie also suchen, sondern sie soll darauf ausgehen, den Weg zum Guten zu finden, nicht jede Wahrheit gelten lassen, sondern nur diejenige, „welche uns frei machen soll."[1]) Die Philosophie, die dies ausspricht, ist eben „Philosophie der Tat".

Ihr Gesichtspunkt und Ausgangspunkt ist der ganzen hegelschen Gedankenwelt vollkommen fremd, in gewisser Hinsicht sogar entgegengesetzt. Hegel verlangt und sucht einzig die Erkenntnis des Gegebenen, Cieszkowski die des Sein-Sollenden. Der Unterschied zwischen beiden deckt sich genau mit demjenigen von Denken und Tun.

Der Ursprung dieses Auseinandergehens liegt am Tage. Die Geschichtsphilosophie ist es, die schon ihrer Anlage und um so mehr ihrem Grundgedanken nach einen entschiedenen Schritt über Hegel hinaus bezeichnet. Zwar beginnt Cieszkowski sein Werk durchaus als Schüler Hegels, der das System des Lehrers bloss ergänzen, seine Mängel beseitigen möchte, — aber in Wahrheit bezeichnet die Grundlage, auf der er dies unternimmt, schon einen neuen Standpunkt, denn er geht aus von der gewaltigen Idee der organischen Einheit der Weltgeschichte.

---

[1]) Joh VIII. 32.

So enthält seine Lehre von Anfang an den Keim, dessen Entfaltung ihn unvermeidlich über Hegel hinaustreibt. Der Bruch geschieht eben da, wo der Begriff der Tat einsetzt, welchen mit jener Idee der Einheit der Geschichte das Prinzip der Erkennbarkeit der Zukunft aufs engste verbindet.

So muss man also, um das Verhältnis der beiden Systeme richtig zu fassen, beides zu seinem Rechte kommen lassen, sowohl Cieszkowskis unfragliche Zugehörigkeit zur hegelschen Schule, die bei ihm den Ausgangspunkt bildet wie andererseits die volle Selbständigkeit seiner Lehre, die wir auch nach dieser Richtung im Folgenden genauer kennen lernen werden.

Innerhalb der hegelschen Gedankenwelt finden noch die Ansätze und Grundbegriffe als solche Platz, deren vollständige Entfaltung und allseitige Durchführung den Inhalt Cieszkowskis eigener Weltanschauung ausmacht und ihn dann weit über den hegelschen Standpunkt hinausführt.

So hat auch Cieszkowski auf derselben Seite der Prolegomena, wo er erklärte, er habe nichts anderes getan, als die Philosophie der Geschichte dem hegelschen Standpunkte der Philosophie überhaupt adaequat gemacht, angekündigt, er werde in der Folge Hegel nicht mehr der Inkonsequenz beschuldigen können, sondern umgekehrt ihn für streng konsequent anerkennen, aber eben darum ihn verlassen müssen.[1])

Was aber bei aller Verschiedenheit des Standpunktes Cieszkowski unverkennbar zum geistigen Erben Hegels stempelt, das ist die rückhaltslose Anerkennung und überzeugte Anwendung der hegelschen Methode, wovon schon früher die Rede war. Besonders interessant ist eben, wie Gedanken, die dem System Hegels vollkommen fremd sind, von Cieszkowski in den Bannkreis hegelscher Dialektik hineingezogen werden.

---

[1]) Man vergleiche Prolegomena zur Historiosophie S. 72.

Eben diese Einheitlichkeit der Methode bei der Verschiedenheit des Inhalts ist es, die nicht am wenigsten dazu beiträgt, das Verhältnis von Cieszkowskis Philosophie zu der Hegels als legitimste Abstammung, als edelste Filiation des Gedankens zu charakterisieren. Sie ist weder eingebildete Negation Hegels, noch unselbständige Anlehnung an ihn, noch auch tändelnder Eklekticismus, sondern seine organische, positive Fortbildung und Ueberschreitung, — ein mannhafter Vorstoss auf der „Hauptstrasse des Geistes",[1] die der Philosoph innezuhalten so sehr bedacht war.

§ 3.

Wenn Cieszkowski in der Geschichtsphilosophie vom „Schlusse auf die Zukunft aus den Praemissen der Vergangenheit" spricht, so könnte man leicht versucht sein, ihn so zu verstehen, die Philosophie solle das Wesen der Zukunft, die Richtung der künftigen Entwickelung erkennen, wie etwa die Astronomie den Lauf eines Gestirnes erkennt, d. h. sie objektiv feststellen ohne im mindesten einen Einfluss darauf ausüben zu können. Indessen widerspräche eine solche Auffassung sowohl Cieszkowskis Grundgedanken von der Weltgeschichte, wonach dieselbe absolute Sphäre des Geistes ist, also die Philosophie als einer ihrer Bestandteile, als eine in ihr wirksame Kraft angesehen werden muss, die ihren Einfluss auf das Ganze auszuüben nicht verfehlen kann, als auch andererseits dem Charakter seines Denkens als „Philosophie der Tat", als Bewusstsein, welches aus sich die Tat, die zielbewusste Modificierung der Realität erzeugen will.

Andererseits wäre es ebenso falsch, diese Philosophie als einen aus abstrakten Begriffen konstruierten Imperativ zu betrachten, welcher, der realen Welt aufgenötigt, ihre

[1]) Vergl. „Gott und Palingenesie". S. 6.

Gesetzmässigkeit vergewaltigen soll. Sie will aus der Entwickelung der Menschheit geschöpftes, aus ihr entsprungenes Bewusstsein sein, also nicht als Negation, sondern im Gegenteil als entschiedene Statuierung, also definitive Affirmation des objektiven Vernunftgesetzes gelten.

Cieszkowskis Idee der Tat ist richtig verstanden schlechthin beides, sowohl objektives Gesetz als auch subjektives Sollen, und zwar ein Sollen der höchsten Art, weil es einen Imperativ an den schaffenden Willen richtet. Mit dem antiken Begriffe des sich Anpassens an den Naturlauf [1] ist hier nicht auszukommen, weil dieser von einem Beigeschmacke der Passivität nicht freizusprechen ist und im Grunde das gerade Gegenteil davon ausdrückt, was Cieszkowski meint. Er verlangt, dass die Natur, die äussere Welt, dem Geiste angepasst werde. Es soll nicht der Geist dem Naturgesetz, sondern die Natur soll der Herrschaft des Geistes unterworfen werden. Spricht doch unser Philosoph von der „Regeneration der Natur“ [2] und sagt ausdrücklich: „die Sehnsucht nach der Natur ist nicht durch den berühmten Ausspruch: „Retournons à la nature“, sondern vielmehr durch den folgenden: „Erheben wir die Natur bis zu uns zu bestimmen“. [3]

Der Schwerpunkt der ganzen Idee liegt in der spontanen Aktivität des Menschen, ihr Mittelpunkt daher im Geiste, nicht in der Natur. Der Punkt, den Archimedes verlangte, um die Erde aus ihren Angeln zu heben, ist gefunden; es ist das menschliche Ich und sein freier Wille. Auf ihn soll sich die Menschheit stützen, um das Schicksal zu zwingen. Mit diesem Gedanken haben wir den Schlüssel zum richtigen Verständnis Cieszkowskis gefunden.

---

[1] dem ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν der Stoiker.
[2] Prolegomena zur Historiosophie, S. 30.
[3] Ebenda S. 144.

Erst bei der „Reife des Bewusstseins“ kann der Wille in der Geschichte wirklich zu wirken anfangen, denn der Mensch muss wissen, was er soll, um zu wollen. Die wirkliche Reife des Bewusstseins aber erzeugt unmittelbar das konkrete Wollen, und dieses ist die geforderte Einheit von objektiver Notwendigkeit und subjektivem Sollen. Die „Reife des Bewusstseins“ bedeutet also im Grunde nichts anderes, als dass die Menschheit einsieht, was sie soll, also weiss, was sie will. Damit erst ist der entsprechende Spielraum für den Willen vorhanden.

Weder ein bloss idealer Imperativ also, noch eine bloss reelle Gesetzmässigkeit ist es, was der Philosoph vertreten will, sondern ein aus dem Wissen entspringender, also „konkreter“, inhaltvoller Akt des Wollens. Anders ist die Sache auch undenkbar, denn das volle Bewusstsein ist ohne Willen eben so unmöglich, wie der Wille ohne Bewusstsein. Von der Bestimmung der Zukunft durch den Willen kann da erst wirklich die Rede sein, wo reifes Zielbewusstsein vorhanden ist; andererseits kann das Bewusstsein das Wesen der Zukunft nur unter der Bedingung erkennen, dass es dem Willen zweckmässiges Handeln zumuten darf.

Der wirkliche Willensakt, der in seiner eigenen Philosophie den ersten Ausdruck findet, wird nach Cieszkowskis Anschauung vollbracht werden: von der ganzen Menschheit. Und seine Philosophie will keine Bedeutung haben, wenn das nicht geschieht.

Sie erwartet ihre Bestätigung von der Weltgeschichte, aber von der zukünftigen. Darin erscheint uns eben so recht deutlich der Charakter dieser Idee als „Philosophie der Tat“. Sie begnügt sich nicht und darf, ihrem ganzen Wesen nach, nimmermehr damit sich begnügen, eine Wahrheit ins Bewusstsein erhoben, sie im Gedanken gerechtfertigt zu haben. Sie deutet unabweisbar auf die Realität des Lebens; ihr Ziel und ihr Schwerpunkt liegt in der Objektivität,

allerdings in der subjektiv bedingten. „Sie hat ihr Kriterium in sich als ausser sich, in der objektiven Realisierung der subjektiv bewussten Teleologie". [1]

„Die Philosophie diesem Gegenstande gemäss, kann daher nicht mehr bloss für das intellektuelle Denken arbeiten, sondern für die mit ihrem Begriffe einfach als mit sich selbst zusammenhängende Realität, für die Subjekt-Objektivität, den spekulativen Willen, welcher als geistiger zur Freiheit aus sich selbst hinstrebt." [2]

Die von Cieszkowski vorausgesehene und geforderte neue Richtung in der Weltgeschichte soll eine Laufbahn des zweckmässigen Handelns sein — also von der ganzen geschichtlichen Vergangenheit dadurch sich unterscheiden, dass sie im wesentlichen bewusst, also wirklich frei vor sich gehen wird.

Erst wenn das Bewusstsein dem Willen adaequat wird, und der Wille seinerseits dem Bewusstsein entsprechend sich betätigt, wenn die Menschheit nicht nur im Bewusstsein sich frei weiss von der Uebermacht der blinden Fatalität, sondern tatsächlich Herrin ihres Schicksals ist, wenn sie nicht bloss an Gottes Vorsehung glaubt, sondern in Wirklichkeit seinen Willen ausführt, erst dann wird das Menschengeschlecht seiner Freiheit wirklich teilhaftig werden. Diese wirkliche Freiheit kann nämlich nur durch die harmonische Vereinigung des subjektiven Momentes mit dem objektiven erreicht werden.

Denn die Freiheit will der Philosoph ja nicht „als einseitiges Glied eines Gegensatzes und also im Widerspruche mit einem Entgegengesetzten — etwa mit der Notwendigkeit" [3] aufgefasst wissen. Sie gilt ihm als eine lebendige, „eine wahre, synthetische Bestimmung", sie ist „die

[1]) Prolegomena zur Historiosophie S. 16.
[2]) Ebenda S. 127.
[3]) Ebenda. S. 93.

vollbrachte Identität der Zufälligkeit und der Notwendigkeit, also, auf einer höheren Stufe, die Auflösung und wirkliche Versöhnung der Willkür und des Zwanges". [1]

Als eine lebendige, allseitige, konkrete Wahrheit ist die Freiheit in sich differenziert, gegliedert, abgestuft. [2]

Ihre erste, in sich bereits vollkommene, aber doch noch relativ einseitige Offenbarung ist das Gefühl und die Erzeugung des Schönen. Es ist eine „zufällige Freiheit", [3] die darin sich kundgibt, denn trotz aller Gesetzmässigkeit, die das Schöne enthält, ist dieses Einzelne, Sinnliche, Unmittelbare — also Zufällige, das, worauf es ankommt, der ästhethische Genuss bezieht sich, — trotz all der Gesetzmässigkeit, die ihn beherrscht, individuell und unmittelbar auf diesen zufälligen Gegenstand.

Die zweite, dieser direkt entgegengesetzte, also, trotzdem sie gegen die erste eine entschiedene Erhebung bezeichnet, doch noch einseitige Stufe der Freiheit ist die „notwendige Freiheit", [4] die in dem Denken zur Erscheinung kommt. Auch das Denken ist schon Synthese, denn es vereinigt den individuellen, spontanen Gedanken des Subjekts mit der objektiven Gesetzmässigkeit des Gegenstandes. Aber das Ziel des Denkens ist eben die Erkenntnis des objektiven, notwendigen Gesetzes. Daher bemerkt Cieszkowski, diese Freiheit, die die eigentliche Freiheit des absoluten Idealismus sei, sei „mit einem Uebergewichte der Notwendigkeit behaftet". [5]

Die höchste Stufe der Freiheit endlich, gegen welche die beiden vorigen nur einseitige Prämissen sind, die „freie

[1]) Prolegomena zur Historiosophie S. 93.
[2]) Vergl. den Anhang.
[3]) Prolegomena zur Historiosophie S. 94.
[4]) Ebenda S. 94.
[5]) Ebenda S. 95.

Freiheit", offenbart sich durch das bewusste und zielbewusste Schaffen, welches die objektive, notwendige Gesetzmässigkeit mit der subjektiven, bewussten Teleologie vermählt und vollkommen aussöhnt und so die definitive Vereinigung der Willkür und des Zwanges, der absolut adaequate Ausdruck der Freiheit wird.

Interessant ist die Korrektur, die Cieszkowski auf Grund des soeben Ausgeführten an Hegels berühmter Definition der Weltgeschichte vornimmt.

Hegels Wort lautet bekanntlich: „die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben."

Diese Definition erklärt unser Philosoph für die einzig richtige, solange man an Hegels Standpunkte festhält, solange man das Bewusstsein für das Alpha und Omega des Universums ansieht. Sobald man aber das Gefühl und die Tat mit dem Bewusstsein, das Schöne und das Gute mit dem Wahren für gleichberechtigt erklärt, als notwendige Stufen eines und desselben Prozesses auffasst, — wird diese Definition viel zu eng. Alle diese Begriffe und Kategorien müssen zu ihrem Rechte kommen, der Alleinherrschaft des Bewusstseins muss ein Ende gemacht werden.

Dementsprechend stellt Cieszkowski folgende Definition auf: „Die Weltgeschichte ist der Entwickelungsprozess des Geistes der Menschheit in der Empfindung, im Bewusstsein, und in der Betätigung des Schönen, Wahren und Guten, ein Entwickelungsprozess, den wir in seiner Notwendigkeit, Zufälligkeit und Freiheit zu erkennen haben."[1])

Aus dieser „konkreten" Auffassung der Freiheit ergibt sich unmittelbar Cieszkowskis Stellungnahme zum ganzen Problem der Willensfreiheit.

---

[1]) Prolegomena zur Historiosophie, S. 137.

„Da die Freiheit überhaupt ein Synthetisches ist, so ist das liberum arbitrium keineswegs ihr Prinzip überhaupt, es ist nur *eins* von ihren Prinzipien."[1] Die Spontaneität, der Willensakt als solcher, liegt jeder Handlung — auch der unfreiesten zu Grunde, denn ohne ihn könnte sie gar nicht geschehen. Der Akt der Willkür, der Hinwendung des Wollens, kann der Ausdruck und das Resultat der höchsten Freiheit, wie der ärgsten Nötigung sein. Er ist überhaupt nichts Selbständiges, denn er ist immer durch Motive hervorgerufen, determiniert. Aber die Frage ist eben, woher diese Motive stammen, woher sie entspringen. Von Freiheit kann keineswegs immer da gesprochen werden, wo das liberum arbitrium entschieden hat, denn es entscheidet *immer*, also im Grunde *niemals*.

Nicht die Willkür also ist Freiheit, sondern nur die *freie Selbstbestimmung* verdient diesen Namen, — diejenige „Freiwilligkeit", in der die innere, wesentliche Gesetzmässigkeit des menschlichen Geistes sich ausspricht. Die wahre Freiheit ist demnach so weit entfernt Gesetzlosigkeit zu sein, dass sie vielmehr erst da anfängt, wo die vollkommene Gesetzmässigkeit platzgegriffen hat.

Erst bei absoluter Gesetzmässigkeit wird der einzelne Akt des Willens, die freie Handlung, von der Naturnotwendigkeit nicht negiert und Lügen gestraft, sondern im Gegenteil endgültig bestätigt: denn wenn der Wille aus der Gesetzmässigkeit selbst entspringt, so ist er dem Naturgesetz nicht mehr dienstbar, weil er im Gegenteil das Naturgesetz sich dienstbar gemacht hat.

So verstehen wir richtig den Ausspruch des Philosophen: „Wärst du nicht auf Grund des Gesetzes und durch das Gesetz frei, so wärst du gesetzlos, also nur vogelfrei und damit erst recht warhaft unfrei."[2]

[1]) Prolegomena zur Historiosophie, S. 151.
[2]) „Ojcze-Nasz", Bd. II. S. 161.

Die Willkür identificiert sich eben schlechterdings mit der Knechtschaft — denn sobald das Motiv, die Determination, nicht aus der inneren Notwendigkeit, dem inneren Gesetze stammt — kommt sie eben von aussen — jedenfalls nicht aus dem Wesen des Geistes, wie es wirklich ist — und da entsteht denn der äussere Zwang, der die radikalste Negation der Freiheit ist.

Will also der Mensch, und ebenso die ganze Menschheit, wahrhaft frei werden, so muss er nach den Gesetzen des Geistes handeln, aber nicht nur ihnen gemäss, denn das bedeutete nur eine Beschränkung, — sondern „aus ihnen". Das Gesetz muss die Triebfeder des Handelns werden. Zu diesem Zwecke muss die Menschheit dieses Gesetz, welches nichts anderes ist als ihr wahres Wesen, also auch ihre Bestimmung und ihr Ziel, — erkannt haben. Wir können nur durch die Erkenntnis der Wahrheit die Freiheit erringen. Wenn das Evangelium also sagt, dass die Wahrheit uns frei machen wird, [1] so hat es damit den einzig möglichen Weg zur Freiheit gewiesen.

Da haben wir die eigentliche und tiefste Bedeutung der „Reife des Bewusstseins" und der „Historiosophie", — aber auch jenes Ausspruchs des Philosophen, der da lautet: „wie die konkrete Freiheit das höchste Gute ist, so ist die abstrakte Freiheit das höchste Uebel, die wirkliche sociale Erbsünde." [2]

§ 4.

Die aus der ganzen bisherigen Entwickelung der Menschheit sich logisch ergebende Idee ihres Fortschritts und ihrer Bestimmung, von der Cieszkowski sagt, es könne nicht fehlen, „dass sie nächstens ins allgemeine Bewusstsein treten

[1] Joh. 8, 32.
[2] „Prolegomena zur Historiosophie", S. 151.

wird“,[1]) wird dem Willen die absolute Suprematie im gesamten Leben der Menschheit zu teil werden lassen, die zweckmässige Tat zur eigentlichen Erzeugerin der Geschichte machen. So wird die mit Vernunft und Willensfreiheit begabte Menschheit endlich anfangen eine ihrer Natur entsprechende, ihrer selbst würdige Existenz zu führen.

Um diese Idee, deren Entwickelung bis in die konkreten Verhältnisse der Wirklichkeit wir zu verfolgen haben werden, richtig zu verstehen, dürfen wir ja nicht vergessen, was der Philosoph über die Vorherrschaft der einzelnen Prinzipien des Geisteslebens in den verschiedenen Stadien seiner Entwickelung gesagt hat: dass sie nämlich auf allen Stufen alle vorhanden sind, und eben erst in ihrer Totalität das Leben des Geistes selbst ausmachen.

Wenn hier also von der Vorherrschaft der Tat gesprochen wird, so muss vor allem festgehalten werden, dass nicht die Negation des Denkens und des Fühlens gemeint sein kann. Diese Negation ergebe die Leere, — die, nach Cieszkowskis feinsinniger Bemerkung, schon die Natur verabscheut und um so mehr der Geist, — und die Tat soll eben die höchste Fülle und den absoluten Reichtum des Lebens erzeugen.

So ist denn auch das Verhältnis der Tat zur Gesamtheit des Geisteslebens ein viel organischeres, lebendigeres als dasjenige des blossen „Nicht-Negierens“.

Geben wir uns klare Rechenschaft: Fühlen, Denken und Wollen sind der ganzen Anschauung Cieszkowskis gemäss nichts anderes, als verschiedene Verhaltungsweisen des menschlichen Ich zu immer demselben Substrate: seinem gesamten Lebensinhalt. Gefühl und Denken fassen ihn, jedes in seiner Richtung, einseitig auf, eine Seite bevorzugend, und die andere vernachlässigend, während eben die

[1]) Gott und Palingenesie S. 15.

Tat diesen Inhalt voll und allseitig umfasst und ausdrückt, also die beiden anderen Verhaltungsweisen, die den entgegengesetzten Polen zustreben, in sich aufhebt.

Fühlen und Denken haben, indem sie ihre entgegengesetzten Richtungen einschlugen, den Inhalt des Geisteslebens eben voll entwickelt: es bleibt nur die dritte Art sich zu ihm zu verhalten übrig, die einzige noch denkbare, — ihn ganz und lebendig zu erfassen. Das ist nach Cieszkowski das Wesen der Tat.

Also weit entfernt irgend ein Moment des Geisteslebens zu negieren, verkümmern lassen zu wollen, ist die Tat schlechterdings gar nichts anderes als das volle, das allseitige, das seinem Wesen wirklich adaequate Leben des Geistes.

Die Tat ist nach dieser Auffassung Zweck und Mittel zugleich, — und beide Gesichtspunkte weisen gebieterisch hin auf die volle Entfaltung, auf die lebendige Mitwirkung aller Energieen des menschlichen Wesens.

Die Natur des Willens ist es, das gesamte Wesen des Wollenden zu konzentrieren: daher ist die Betätigung des Willens, die Tat, wirklich die höchste, die absolut adaequate Lebensäusserung des menschlichen Geistes. Also ist sie nicht bloss das Mittel sondern auch das Ziel, wenn es sich darum handelt, die höchste Entfaltung des Lebens der Menschheit herbeizuführen. Sie ist es gleichfalls im Leben des Individuums, aber mit dem Unterschiede, dass der unmittelbare Zweck des individuellen Tuns ausserhalb des Individuums liegen kann, während die Menschheit schlechterdings Selbstzweck ist, — immer nur auf sich selbst einzuwirken vermag.

Nun ist der Wille überhaupt die Richtung des menschlichen Geistes auf ein Ziel. Daher ist es selbstverständlich, dass die Tat eben das notwendige Mittel zur Erreichung jenes Zieles der „absoluten Entfaltung“ des menschlichen Wesens ist.

Ziehen wir nun den religiösen Gedanken, der auf Cieszkowskis Philosophie so ungeheuer befruchtend und bereichernd eingewirkt hat, hinzu. Hier heisst es, das Gebot Gottes solle in das Leben, in die reale Welt definitiv eingeführt werden; Gottes Name soll geheiligt werden absolut, auf allen Gebieten, in allen Umständen des Lebens, im ganzen Leben der Menschheit soll Gottes Wille geschehen, daher ist jede Einzelheit desselben von Wichtigkeit, um so mehr jede Seite, jede positive Aeusserung desselben absolut wertvoll, denn jede ist fähig, jede ist bestimmt zur Verherrlichung Gottes im Leben der Menschheit beizutragen, jede ist andererseits berufen und verpflichtet jenes Ziel zu verfolgen, mitzuwirken und mitzuarbeiten, durch Mühe und Anstrengung dem Reiche Gottes zuzustreben.

So finden wir überall denselben Gedanken, — ob wir von Tat, von Freiheit, von harmonischer Entwickelung der Menschheit, von allseitiger Entfaltung ihres Wesens, von der Erfüllung des göttlichen Willens, vom Reiche Gottes hören — den Gedanken, der so tief angedeutet war in dem Begriffe der Synthese, und der das Fundament der Philosophie Cieszkowskis bildet.

Wie sehr er selbst sich dessen bewusst war, zeigt der Umstand, dass er seiner grossen Schrift vom „Vater Unser", die seine Philosophie der Hauptsache nach enthält, einen kleinen Traktat: „Ueber die Wege des Geistes" als Einleitung vorausschickte, die diese Idee zum Inhalte hat.

Alle Künste und alle Wissenschaften, das praktische Leben in allen seinen mannigfaltigen Zweigen, alle Richtungen menschlicher Tätigkeit, alle Aeusserungen des Geisteslebens von den abstraktesten Wissenschaften bis zur einfachsten mechanischen Arbeit — alle sind sie vollkommen gleichberechtigte, absolut wertvolle „Wege des Geistes" — unter der einzigen Bedingung, dass sie mitwirken wollen zur Erreichung des grossen Zieles, dass sie sich des Zu-

sammenhanges, der Verbindung, der organischen Einheit nicht zu entschlagen suchen, sondern gesetzmässig, also harmonisch und positiv im Organismus des Ganzen mitwirken, und zu dessen immer reicherer und vollkommenerer Entfaltung das Ihrige beitragen. In dem kraftvollen Zusammenwirken kommt jedes Einzelne zu seinem Rechte — ja eben zu seiner eigenen höchsten Ausbildung und Entfaltung — während es in der Isolierung, in der starren Abgeschiedenheit verkümmern und zu Grunde gehen muss.

Wir wissen schon, dass nach Cieszkowskis Anschauung „das An-sich und Für-sich seine volle Wahrheit in dem Aus-sich hat". [1] Der Wille ist nach dieser Auffassung der echteste Ausdruck des menschlichen Ich — weil er alle Kräfte und Fähigkeiten des Geistes in sich konzentriert. Er realisiert in der Tat den ganzen Inhalt der Persönlichkeit.

Der Gehalt der menschlichen Seele ist eben problematisch, solange er sich nicht betätigt, solange er nach aussen sich nicht kundgibt, denn Inneres und Aeusseres sind eben Korrelate, die einander ergänzen, die getrennt von einander nicht vorkommen können. Erst der schaffende Wille stempelt, was er hervorbringt, zum wahren, echten Besitztum des Ich, welches darin erst definitiv, wie es ist, sich offenbart.

Daher ist jene volle Entfaltung, jene allseitige Entwikkelung des Lebens der Menschheit nur als Betätigung, als voller Gebrauch ihrer Kräfte zu denken, denn nur so wird sie wirklich i h r e, aus sich erzeugte, vom blinden Schicksal und vom blinden Zufall unabhängige Entwickelung, also freie Selbstbestimmung, zu der die Menschheit von Ewigkeit bestimmt ist.

Nun ist jede Betätigung — Wirkung nach aussen, jeder Gebrauch der Kräfte richtet sich auf einen Gegenstand, —

[1] Vergl. Prolegomena zur Historiosophie S. 115.

das „Aus-sich-sein“ ist das Ausdehnen, das Ausgiessen des Ich auf ein Nicht-Ich, — also die Tat immerdar eine Vereinigung des Ich mit einem Objekte, das Eintreten in ein Verhältnis, die Anknüpfung einer Verbindung nach aussen — „aus sich“.

So ist es denn das Wesen der Tat nicht nur die Konzentrierung aller Kräfte und Fähigkeiten des ganzen Wesens im Inneren zu sein, sondern auch die Verbindung, die Association des Ich mit der Aussenwelt, also vornehmlich auch des Individuums mit der Gesellschaft, des Menschen mit den Nächsten, auf die er einwirkt, unmittelbar zu erzeugen. Und diese Beziehungen, diese Relationen, die das Ich nach aussen durch die Tat anknüpft, bedeuten eine ungemeine Bereicherung und Kräftigung des individuellen Lebens.

Aber das ist erst die Hälfte der Wahrheit. Jede Einwirkung ruft die Gegenwirkung hervor, das ist schon in der Mechanik Axiom — um so mehr in der Sphäre des lebendigen Geistes. Wenn aber nicht nur eine Gegenwirkung eintritt, sondern von der anderen Seite auch positive Einwirkung platzgreift, wie das in der menschlichen Gesellschaft geschehen muss, so steigert sich die Kraft dieses Prozesses unermesslich.

Wir erinnern hier an jene Lehre der hegelschen Logik, wonach das endliche Ding nur in seinen Grenzen, in seinen Berührungsflächen existirt; ferner auch an jene tiefsinnige Polemik Hegels gegen den Begriff des „Dinges an sich“. Das Ding an sich, abgesehen von seinen Eigenschaften, durch die es nach aussen sich offenbart, ist eine „schlechte Abstraktion“. Die Erscheinung als Erscheinung ist eben der wirkliche Ausdruck des Wesens, welcher sich von diesem garnicht trennen lässt. Ein ganz verwandter Gedanke liegt Hegels Behandlung der Frage nach dem Verhältnis von Innerem und Aeusserem zu Grunde.

Wir sind uns recht wohl bewusst, dass wir uns hier in einer ganz anderen Sphäre befinden, aber trotzdem müssen wir den Gedankengang als ganz analog anerkennen.

Wie etwa das Ding nicht an sich, sondern in der Erscheinung wirklich ist, da die Erscheinung — Ercheinung seiner, also seine wirkliche Bestimmung ist, so lebt sich auch die menschliche Persönlichkeit wahrhaft und wirklich aus im Handeln, im Tun. Es ist ungereimt auf die inneren Vorzüge eines Menschen hinzuweisen, wenn er dieselben nicht nach aussen gebraucht, nicht in den Dienst der Nächsten stellt, denn in diesem Falle haftet ihm ein Mangel an, der der ärgste von allen ist, die Unfruchtbarkeit, und er muss früher oder später innerlich verkümmern.

Der Mensch erreicht also durch die Tat den höchsten Ausdruck, die wesentlichste Realisation seines individuellen Daseins und findet sich zugleich in einem seiner Entwikkelung vollkommen entsprechenden Zentrum — als Gegenstand des Wirkens aller seinesgleichen. Denn, wie schon bemerkt, die menschliche Gesellschaft als Ganzes kann nur auf sich selbst einwirken. Für sie ist das „Aus-sich“ unmittelbar die höchste Stufe des „Für-sich“.

Wie aber die Tat im einzelnen Menschen die Konzentration des ganzen Wesens fordert und voraussetzt, so muss der socialen Tat der Menschheit der zweckmässige Zusammenschluss vorausgehen, die Organisation der Menschheit also, die bisher im chaotischen Zustande lebt. Diese Organisation ist ihrerseits wiederum Mittel und Zweck zugleich, denn auf ihrer höchsten Entwickelungsstufe, wird sie die konkrete „Realisation des Begriffes der Menschheit“ erzeugen, oder vielmehr selbst schon bedeuten, also die höchste Form menschlichen Daseins hervorbringen.

So führt der Begriff der Tat Cieszkowski auf die Idee der socialen Organisation, die, wie wir noch hören werden,

nach seiner Anschauung berufen ist das Antlitz unserer Erde zu erneuern.

§ 5.

Die Realisation der Freiheit, die Realisation des Begriffes der Menschheit, die Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschheit — in einem Worte das Reich Gottes auf Erden, das ist das unendlich erhabene, das absolute Ziel unseres Daseins — und das absolute Mittel dazu ist die Tat.

Eben das lehrt die Geschichtsphilosophie: Das Wesen der Menschheit ist entwickelt, dieselbe durchschaut sich selbst und ihre Bestimmungen. Die sämtlichen Kräfte und Vermögen des Geistes sind dem Bewusstsein offenbar. Der Mensch soll ihrer Herr werden, indem er sie verwertet und seinen Zielen unterordnet, indem er also aus ihnen seine Welt schafft, wie sie ihm, wie er wirklich ist, entspricht und wie sie dem ewigen Willen Gottes entspricht.

Das sittliche Bewusstsein ist vollständig entwickelt, die ethischen Normen stehen in der Menschheit unerschütterlich fest. Es handelt sich jetzt darum sie in der Realität auszudrücken, ihnen die Welt zu erobern und ihre Herrschaft über dieselbe definitiv zu begründen. Nichts anderes bedeutet Cieszkowskis Begriff der Synthese des Denkens und des Seins durch das Tun.

Nur durch die Tat, durch das aktive Eingreifen der menschlichen Vernunft in die existierenden Zustände und ihre zweckmässige Modificierung, können die Gegensätze der heutigen Welt versöhnt werden; denn die Wahrheit, „die sie als Momente in sich aufhebt", verlangt eben nicht nur gedacht, sondern vor allem realisiert zu werden.

Die versöhnende und schöpferische Kraft aber, die das unermessliche Werk des wirklichen socialen Heils zu vollführen berufen ist, ist die Liebe, das eigentliche Prinzip des socialen Lebens.

Ungemein wichtig ist die Rolle, die der Begriff der Liebe in Cieszkowskis Philosophie spielt. Sie gilt unserem Denker als höchstes Gesetz des Geisteslebens, — als „allgemeine Triebfeder“;[1] der Liebe hat er auch einige der allerschönsten Seiten seines Werkes gewidmet.

Jene Gedankenkette, die wir verfolgen, und die vom Begriffe der Synthese ausgehend die höchsten Bestimmungen des menschlichen Geistes immer vollkommener und prägnanter ausdrückt und damit das Wesen der historichen Zukunft immer konkreter auffasst, geht auf in der Idee der Liebe. Dieser gesamte Inhalt findet in ihr seinen gediegensten Ausdruck.

Die Liebe also ist als das oberste Prinzip jenes Fortschrittes anzusehen, der in Zukunft die Menschheit „dem göttlichen Endziele der Glückseligkeit“ zuzuführen berufen ist. Denn sie ist die einzig angemessene Grundlage für alle Verhältnisse unter Menschen, wie sie das wesentliche Verhältnis der Menschheit zu Gott bezeichnet. In der Offenbarung Gottes als „unseren Vaters“ hat sie ihre oberste Sanktion, ihren absoluten Ausdruck gefunden. Auf der Idee der Vaterschaft Gottes will daher der Philosoph jeden Gedanken an socialen Fortschritt gestützt wissen — sie sieht er als Grundstein des gewaltigen Baues an, den die Menschheit in Zukunft durch ihre freie Tat zu erheben berufen ist.

Dies ergibt im Resultat nichts anderes, als das, was wir bei der Darstellung der Geschichtsphilosophie hervorhoben — dass nämlich der Philosoph jene neue Richtung der Entwickelung der Menschheit durchaus als auf das christliche Bewusstsein gestützt — als aus ihm organisch hervorgehend — aufgefasst wissen will. Das moralische und religiöse Bewusstsein und nichts anderes, ist der Keim, aus

[1] Ojcze-Nasz Bd. II. S. 270.

dem die endgültige Umwandlung unserer Welt hervorgehen soll, und die Liebe steht im Mittelpunkte, sie ist das Fundament unserer moralischen und religiösen Ideen. An dem Gebote der Liebe „hängen das ganze Gesetz und die Propheten."[1])

Dabei müssen wir eines beachten: — das Moral-Gesetz ist für Cieszkowski keineswegs mehr jenes abstrakte Pflichtgebot, das den Menschen in Konflikt bringt mit der Welt, mit seiner Umgebung und mit sich selbst. Es ist eben mehr als das; es ist das vernünftig erkannte, verstandesmässig ermittelte Gesetz des menschlichen Lebens und seiner Entwickelung. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass es grundfalsch wäre Cieszkowski so zu verstehen, als ob er mit seinen Imperativen die Realität, die Natur des Menschen vergewaltigen wollte. Wir sagten, der Philosoph wolle die Gesetzmässigkeit erkennen, die das Leben des Geistes beherrscht — und dieselbe dann für den Willen als Norm und Motiv des Handelns hinstellen. Jetzt gilt es dieses Verhältnis noch organischer aufzufassen und mit dem Philosophen die Liebe schlechthin als das Gesetz der Freiheit anzuerkennen.

Die Liebe begründet demnach das richtige Verhältnis des Menschen zum Sittengesetz. Die Liebe zum Guten macht dieses Gesetz zu einer lebendigen Macht in der Seele, wodurch es eben erst aufhört als äussere Hemmung zu wirken und seiner eigensten Bestimmung gemäss zur inneren Triebkraft sich ausbildet.

In der Liebe und durch die Liebe wird also der Geist wahrhaft frei, weil er der inneren Nötigung folgt, also weder dem äusseren Zwange noch der zuchtlosen Willkür dient, — durch die Liebe entfaltet und bereichert sich sein Wesen, mehren und entwickeln sich seine Kräfte, ohne sie verkümmert er und stirbt ab.

---

[1]) Math. XXII. 40.

So löst sich die anscheinend so schwierige Frage nach dem Verhältnis des Egoismus zum Altruismus von selbst auf, indem ihre Versöhnung und Vereinigung als ihre einzige beiderseitige Berechtigung und ihre wesentliche Bestimmung aufgefasst wird. Wie das Prinzip des Altruismus ohne das des Egoismus undenkbar wäre — so liegt andererseits die ganze Wahrheit des Egoismus im Altruismus, indem das Individuum in der Gemeinschaft, im liebevollen Umgange, im Reichtum der Beziehungen seine höchste Entfaltung und seine Glückseligkeit findet.

Der Philosoph macht folgenden geistreichen Vergleich: „Wie der Egoismus ein lebensvoller Wildling, also ein wilder Baum, welcher entweder gar keine, oder doch nur unedle Früchte tragen kann, so ist seinerseits der Altruismus ein ebenfalls lebensvolles, ein überaus edles Pfropfreis oder Auge, welches nötig hat eingepfropft oder okuliert zu werden, in einem Worte mit dem wilden Baume zu verwachsen, — was offenbar nicht ohne Schmerz und Mühe, also nicht ohne die Aufopferung der wilden Sprösslinge geschehen kann, — um sich in einen fruchttragenden Baum zu verwandeln.“ [1]

Die Preisgabe des Egoismus, die Aufopferung seiner für andere ist nicht eine Schmälerung und Verarmung, sondern eine Ausweitung, eine Verstärkung und Bereicherung des Lebens. Diese Wahrheit klarzulegen und einleuchtend zu machen wird der Philosoph nicht müde.

„So wunderbar hat unser Vater die eingeborenen und angeborenen Folgen der Liebe bemessen, dass das ihrer ledige Leben in sich immer mehr verkümmert, während das von ihr erfüllte im Gegenteil immer herrlicher wird.“ [2]

„Je mehr sich die Liebe stärkt und erhebt, je mehr ihr Gegenstand und ihr Ziel wächst, und in das öffentliche

[1] Ojcze-Nasz Bd. II. S. 34.
[2] Ebenda S. 37.

Leben eintretend, das Vaterland, die Menschheit umfasst, desto kraftvoller entwickelt sich der Geist, der sich ihr hingibt, desto grösser ist die vorher ungeahnte Seligkeit, die ihm zu teil wird, um so kräftiger lebt er, anstatt abzusterben.“ [1]

„Nur der heiligt sich wirklich, der sich aufzuopfern versteht, und derjenige der sich aufzuopfern weiss, der verliert sein Leben wahrlich nicht, — im Gegenteil, er vermehrt es.“ [2]

„Denn so gross ist die Fülle und Fruchtbarkeit eines gesunden und kräftigen Lebens in sich, dass eine Aufopferung, wäre sie auch unaufhörlich, es weder ausmergelt, noch irgendwie erschöpft, noch auch andere ausschliesst. Im Gegenteil, je höher sie ist, desto mehr bedingt sie andere, sie schliesst sie in sich und vermehrt sie aus sich; also macht sie das Leben nicht ärmer, sondern im Gegenteil sie bereichert dasselbe, sie entkräftet es nicht, sondern sie stärkt es.“ [3]

Und so findet denn der Philosoph den höchsten Ausdruck für seine Anschauung in dem Worte des Apostels: „Wir wissen, dass wir vom Tode ins Leben übersetzt worden sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebet, der bleibet im Tode.“ [4]

Der rein logische Ausdruck dieser Idee, ihre streng spekulative Fassung, ist in dem Begriffe des „Aus-sich-Seins“ gegeben. Er ist es auch, der diese religiös-ethischen Gedankengänge mit dem spekulativen Kern des Ganzen verbindet, der den innigen Zusammenhang zwischen dem Begriffe der Tat und der Idee der Liebe herstellt.

Die Tat ist der höchste Ausdruck der Liebe, wie ihrerseits die Liebe die Mutter der Tat ist. Und beide be-

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. II. S. 37.
[2]) Ebenda S. 44.
[3]) Ebenda S. 54.
[4]) I. Joan. III. 14.

zeichnen das autonome Hinausgehen des Geistes über sich selbst ohne die Preisgabe seiner selbst, seine dynamische Ausweitung, sein Sein „aus-sich".

Nachdem die Liebe sich schon mit den herrlichsten Blüten des Gefühls und des Gedankens geschmückt hat, ist sie nunmehr berufen, reife Früchte zu tragen, — kraftvolle Taten zu erzeugen.

§ 6.

Durch die Liebe also und in ihr findet der Mensch die höchste Entfaltung und Ausbildung der eigenen Persönlichkeit; das freie sociale Leben, das aus der Liebe entspringt, ist als höchste Entwickelungsstufe im Leben der Menschheit zu bezeichnen. Es ist die lebendige Synthese und Versöhnung des Gegensatzes zwischen dem Individuum und der Gesellschaft.

Der Mensch, der am Anfange seiner historischen Entwickelung in die „sociale Substanz" seines Gemeinwesens versunken war, arbeitete sich langsam aus ihr heraus und eroberte allmählich seine Individualität. Mit dem Auftreten des Christentums fasste er sich auf als Subjekt und zerfiel so nicht nur mit seiner Umgebung, sondern sogar mit sich selbst. Die Entwickelung der christlichen Welt hat die socialen Bande immer fester wieder gezogen, bis wir dieselben im XVIII-ten Jahrhundert als unerträgliche Fesseln empfunden antreffen. Anders konnte es auch nicht sein, da diese „Socialität" des Zeitalters des modernen Absolutismus eine einseitige, „unvermittelte" war, die das Individuum in seinen unmittelbarsten Rechten vergewaltigte.

Der Umschwung in den socialen Zuständen, den die französische Revolution unmittelbar oder mittelbar verursachte, dessen stärkster Ausdruck sie jedenfalls selbst war, hat diese Fesseln gesprengt und den Einzelnen vollständig

unabhängig gemacht. Und zwar ist diese Unabhängigkeit eine viel höhere als die, die wir in den losen Zuständen am Anfange des Mittelalters oder überhaupt bei wilden Völkerschaften finden. Denn dort ist die Selbständigkeit des Individuums eben unmittelbar gegeben, also zufällig, nicht einmal in vollem Grade bewusst, — sie ist ein Vorgefundenes, vom Willen Unabhängiges. In unserer Gesellschaft ist sie dagegen freiwillig und bewusst festgesetzt — sie ist gesetzlich.

Diese Unabhängigkeit des Individuums, wie sie aus der Proklamierung der Menschenrechte sich ergeben hat, ist ein unüberschätzbares Gut, eine gewaltige Errungenschaft der Geschichte, — sie ist aber trotzdem doch noch ein überaus Mangelhaftes und Armes, — als einzige Grundlage für das Leben der Gesellschaft genügt sie in keiner Weise. Denn sie ist eben erst die Hälfte dessen, was die Freiheit ist. Die Freiheit ist die Versöhnung der Zufälligkeit und der Notwendigkeit, der Willkür und des Zwanges: Die gesetzliche Freiheit, die wir in unseren Tagen kennen, sichert nur das eine Moment, die Willkür, und damit bildet sie die Grundlage für die ärgste Unfreiheit. Sie ist wohl schon Freiheit, aber doch erst „negative Freiheit“, sie ist eine unvermeidliche, notwendige Stufe in der Entwickelung der menschlichen Gesellschaft, aber sie bleibt ein leerer Begriff, wenn sie nicht durch das Positive ergänzt wird, sie fordert gebieterisch, dass die Menschheit über sie hinaus zur vollen Freiheit fortschreite.

Der Mensch, der heute wie nie zuvor isoliert dasteht, von Rechts wegen auf sich selbst angewiesen ist, muss eben frei mit seinen Mitmenschen sich verbinden, in ihre Gemeinschaft eintreten, lebendige Verhältnisse mit ihnen anknüpfen, in einen Organismus von socialen Beziehungen sich eingliedern, — um dadurch und darin den notwendigen Gesetzen seines Wesens zu entsprechen, seinem Leben einen wirklichen, konkreten Inhalt zu sichern.

„Jene berühmte Verkündigung der Menschenrechte", sagt der Philosoph, „ist bloss einseitig, also eine Abstraktion. Sie erklärt die Rechte, aber — verschweigt die Pflichten. Und doch gibt es kein Recht ohne Pflicht, ebenso wie es keine Pflicht ohne Recht gibt. Aus beiden entsteht erst jenes Band der Einheit, welches das Ziel einer jeden Gesellschaft ist."[1]

Der Standpunkt des abstrakten Rechtes, der bloss zur Hälfte begriffenen Freiheit, den die Verkündigung der Menschenrechte vertritt und in das Leben eingeführt hat, muss überschritten und ergänzt werden zur „freien, positiven Socialität", welche dem wahren Wesen des Menschen entspricht. Das bloss objektive Recht, und die bloss subjektive Moralität, sollen ihre lebendige Vereinigung finden in der „konkreten Sittlichkeit", die nichts anderes ist, als die „konkrete Freiheit".

„Der Mensch taucht also aus seiner Abstraktion hervor und wird κατ' ἐξοχήν zum socialen Individuum. Das nackte Ich verlässt seine Allgemeinheit und bestimmt sich zur konkreten, verhältnisreichen Person.

Der Staat verlässt gleichfalls seine abstrakte Abgesondertheit und wird selbst zum Gliede der Menschheit und der konkreten Völkerfamilie. Der Naturzustand der Völker tritt in einen Socialzustand derselben über, und das bisherige noch sehr junge Völkerrecht, entwickelt sich immer reicher zur Völkermoral und Völkersittlichkeit.

Die Menschheit endlich, deren Allgemeinheit kaum im Bewusstsein und im Denken vorhanden sein möchte, fasst sich konkret und lebendig auf und wird zur organischen Menschheit, welche wohl in ihrer höchsten Bedeutung Kirche genannt werden könnte".[2]

---

[1]) „Ojcze-Nasz" Bd. II. S. 248.
[2]) Prolegomena zur Historiosophie S. 153.

So hat der Philosoph selbst die Grundzüge der künftigen Entwickelung der Menschheit zur Socialität festgelegt.

Und an anderer Stelle hat er sich folgendermassen über das Wesen der Socialität ausgesprochen: „Wer die sociale Gemeinschaft auf irgend einer Stufe des Lebens verleugnet, der entsagt der Fülle des Lebens selbst, der beraubt sich freiwillig des Heiles, und zwar nicht nur des künftigen, irgendwo oder irgendwann zu erwartenden, sondern des gegenwärtigen, das aus jener Gemeinschaft unaufhörlich quillt."

„Ist doch die Gemeinschaft, die Solidarität, keine uns zum Trotze aufgenötigte Dienstbarkeit, sondern im Gegenteil ein eigenes Bedürfnis unseres Geistes, nicht eine von oben auferlegte Pflicht, sondern eine natürliche, uns unumgänglich notwendige Verbindung, eine wahre Hebung unseres Lebens, eine gegenseitige Vereinigung und ein Band, in einem Worte — eine Religion.

Und was ist die Religion selbst, wenn nicht ein Bund über alle Bünde, eine Verbindung über alle Verbindungen, deren ersten Keim die Familie, und die Nationalität eine weitere Stufe[1]) uns darstellt.

Schon seit langem hat man hervorgehoben, und mit Recht, dass die Familie, dass das Elternhaus, der erste Ansatz der Kirche sei, ihr Keim und ihr Gleichnis, — dass sie eine kleine Kirche sei, wie die Kirche eine grosse Familie ist.

Diese elementare Zelle der weiteren socialen Gebilde, diese Knospe weiterer religiöser Entwickelungen, wächst aus dem Geschlechte in das Volk, aus dem Volke in das Menschengeschlecht aus, — indem sie durch vielerlei vermittelnde Ausbildungen hindurchgeht; samt und sonders haben sie aber ihre Quelle und ihren gemeinsamen Brennpunkt in Unserem Vater, welcher das Alpha und Omega, der An-

[1]) Im polnischen Text steht wörtlich: „eine weitere Pflicht".

fang und das Ende des ewigen Lebens ist, und von welchem „alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden herkommt“ (Ephes. III, 15).

Wer von den Gliedern der allgemeinen Familie immer nur von irgendwelcher Stufe des socialen Lebens sich losreisst oder abfällt, der wird auf dieser von ihm vernachlässigten Stufe zum „verschwenderischen Sohne“ und verurteilt sich selbst zu all dem Elend, das aus dieser Verschwendung sich ergibt.“ [1]

§ 7.

Wir sehen wie der Gedanke unseres Philosophen in immer konkretere Sphären des Lebens eindringt, ohne jedoch jemals die höchsten religiösen und philosophischen Gesichtspunkte zu vernachlässigen. Die Idee der Liebe kommt zu ihrem vollen Rechte in dem Begriffe des socialen Lebens, welchen der Philosoph, wie immer, auf seine allmähliche Entwickelung in der Geschichte hin prüft und in seiner Bedeutung für die Gegenwart untersucht.

Der ganze Lauf der Weltgeschichte führt eben dahin, die höchste Entfaltung des Lebens durch Gefühl, Bewusstsein und Willen in der freien Socialität zu realisieren. Es bleibt uns noch übrig, den letzten, den konkretesten Begriff kennen zu lernen, der diese ganze Gedankenreihe in die wirklichen Verhältnisse, wie sie uns umgeben, münden lässt.

„Dieses zum einzelnen Dasein durch besondere Hauptformen der Weltgeschichte sich entfaltende, allgemeine Werden des Weltgeistes ist das positive Resultat des ganzen Prozesses, die wirklichen Schöpfungen, zunächst als unbewusste Tatsachen, dann aber als bewusste Taten der Menschheit, welche die Institutionen sind. Das System der Institutionen ist für die Idee der Weltgeschichte,

[1] Ojcze-Nasz Bd. II. S. 29—30.

was das System der bestimmten Künste für die Idee der Schönheit überhaupt ist.“ [1]

Der Begriff der „Institution“ ist in gewisser Hinsicht der Schlussstein der Philosophie der Tat. Erst mit diesem Begriffe wird sie zum organischen System, das in sich begründet und abgeschlossen sich darstellt.

Die Idee des Fortschrittes der Menschheit, die als eigentlicher Inhalt der Philosophie Cieszkowskis zu bezeichnen ist, steht und fällt mit der Gültigkeit des Begriffes der Kultur, des „objektiven Geistes“, der dem stetigen Vergehen der Individuen gegenüber als das Bleibende, das Dauerhafte sich charakterisiert. In ihm ist jedesmal der ganze Erwerb niedergelegt, den ein Jahrhundert dem andern hinterlässt, er ist das Mittel, wodurch die Errungenschaften der Generationen nicht verloren gehen, sondern der ganzen Nachwelt zu gute kommen. Der Fortschritt der Menschheit ist nur unter der Bedingung denkbar, dass die Entwickelung des „objektiven Geistes“ als eine wirkliche und nicht bloss illusorische aufgefasst wird.

Nun geht aber unser Philosoph noch viel weiter; er begnügt sich nicht damit, die Möglichkeit des wirklichen Fortschrittes der Kultur zu konstatieren: er fordert, dass dieselbe tatkräftig, durch zweckmässiges Handeln entwickelt werde. — Das ist die konkrete Bedeutung jener freien Tat der Menschheit, von der wir so viel gehört haben. Die zielbewusste Arbeit an den grossen Kulturaufgaben hält der Philosoph für das eigentlich zeitgemässe Geschäft unserer Tage und für das gewaltige Mittel, welches den Fortschritt der Menschheit unermesslich zu fördern im stande sei.

Hier ist aber eines hervorzuheben: was wir hier von der Kultur sagen, das wird allgemein zugegeben und unzählige Male wiederholt, wenn es sich um Kunst und Wis-

[2]) Prolegomena zur Historiosophie S. 150.

senschaft, um Entdeckungen und technische Fertigkeiten handelt. Es wird aber oft bestritten und erscheint auch wirklich weniger einleuchtend, wenn es sich um die Verhältnisse unter Menschen, um das sociale Leben handelt.

Dem gegenüber vertritt unser Philosoph mit grösster Entschiedenheit die Anschauung, dass das sociale Leben von dem grossen Gesetze des Fortschritts keine Ausnahme machen dürfe, dass es zum Fortschritt bestimmt und berufen sei, und zwar zu einem um so vollkommeneren, je höher der Rang ist, den es auf der Stufenleiter des Geisteslebens einnehme. Der sociale Fortschritt gilt ihm als höchster Beruf und als edelste Pflicht des Menschengeschlechts.

Diese Anschauung stützt sich im letzten Grunde auf die religiöse Idee der Gotteskindschaft: Von Gott selbst, der unser Vater ist, sind wir zum Fortschritte berufen. Die Vaterschaft Gottes ist das Unterpfand für die Möglichkeit, ja, für die Notwendigkeit des Fortschritts, der progressiven Vervollkommnung der Menschheit. — Dieser Gedanke ist bei Cieszkowski die Grundlage des „Evolutionismus".

Gilt aber das Prinzip des Fortschritts wirklich, so genügt es nicht, dass es allgemein ausgesprochen wird. Der Fortschritt muss in der konkreten Wirklichkeit, in der realen Einzelheit hervorgebracht werden. Dies zu bewirken, ist die Bestimmung und das Wesen des „Systems der socialen Institutionen".

Wie die bestimmten Künste die allgemeine Idee der Schönheit realisieren, so verwirklichen erst die zweckmässigen Institutionen die Idee des Fortschrittes der Menschheit. Sie sind also als „organische" Gebilde aufzufassen, welche sociale Energieen ein für alle mal zu binden und einem Zwecke dienstbar zu machen im stande sind. Sie modifizieren wirklich die socialen Zustände und führen in das wirre Treiben der Kräfte die bewusste Teleologie ein.

In den zweckmässigen Institutionen wird der Widerspruch zwischen den idealen Gesichtspunkten, den idealen Zielen und der unerbittlichen Gesetzmässigkeit der socialen, der ökonomischen Wirklichkeit aufgehoben, und jene absolute Gesetzmässigkeit, die von vielen als ein unübersteigbares Hindernis auf dem Wege der Besserung angesehen wird, erscheint im Lichte dieses Begriffes als notwendige Bedingung, als festeste Grundlage für die Realisierung idealer Ziele im socialen Leben, als die treueste Dienerin des Ideals. In den Institutionen und durch sie unterwirft der menschliche Geist die Aussenwelt seinen Gesetzen, indem er die äussere Notwendigkeit in den Dienst der subjektiven Teleologie bannt. Die Institutionen realisieren also wirklich die Idee der Synthese des Denkens und Seins.

In dieser ganz konkreten Fassung jener Idee kulminiert denn auch die ganze Gedankenreihe des Philosophen, die das Prinzip der künftigen Weltentwickelung und zugleich den höchsten Imperativ an den Willen der Menschheit zum Ausdruck bringen soll. Hier steigt der Gedanke vom Himmel auf die Erde herab und greift in die Verhältnisse des Lebens ein. Damit erfüllt er die Aufgabe, die Cieszkowski der Philosophie als höchsten Beruf hinstellte: die „Philosophie der Tat" bewährt sich endgültig an dieser Stelle, — die Krisis in ihrer Entwickelung haben wir hier vor Augen.

Die wirklichen „Schöpfungen der Menschheit", als welche die Institutionen sich darstellen, bezeichnen den vollen, endgültigen Sieg der Idee, welcher höher ist, als jene anscheinend absolute Herrschaft, die sie in der Sphäre des reinen Denkens ausübte. In den Institutionen und durch sie schafft der menschliche Geist eine Welt, in der er seinem wahren Wesen entsprechend, seiner Bestimmung gemäss sich ausleben kann, und dies ist, wie wir wissen, das Wesen der Freiheit. Diese zweckmässige Umbildung der Aussenwelt nach Massgabe der Bedürfnisse des Geisteslebens ist dem-

nach nichts anderes als die Realisation der Freiheit.

Sie bezeichnet auch die definitive Entwickelung der „ideellen Moralität“ zur „konkreten Sittlichkeit“, in der das ist, was sein soll, und, was sein soll, wirklich ist.

Sie ist schliesslich die Realisation des Begriffes der Menschheit. Denn die einzelnen Elemente des Geisteslebens, die einzelnen Momente jenes Begriffes also, sollen in zweckmässigen Institutionen ihren entsprechenden Ausdruck nach Aussen erlangen, ihre lebendigen Organe finden. Indem die Menschheit sich zweckmässig entwickelt und ihr Dasein ihrem geistigen Gehalte immer entsprechender gestaltet, wird sie sich zum wirklichen Organismus ausbilden.

Mit aller Bestimmtheit bezeichnet Cieszkowski die zukünftige Richtung der Weltgeschichte als die „organische“. Ausdrücklich heisst es in den Prolegomena, die „synthetische Periode“ werde „einen wirklich konkreten Organismus aufstellen, im Vergleich zu dem die bisher durchgemachten Stufen nur Abstraktionen und Elementarbestimmungen waren“. [1]

Erst der Organismus ist Selbstzweck, erst mit dem organischen Leben hält die eigentliche Teleologie in das Reich der Natur ihren Einzug. So darf man denn umgekehrt auch sagen, wenn durch die Ausbildung der Institutionen die Teleologie ins sociale Leben eingeführt wird, gestaltet sich dieses eben „organisch“. Die socialen Kräfte werden definitiv den Zielen des Geistes dienstbar gemacht und erfüllen durch ihr Zusammenwirken diese sie beherrschenden Ziele.

Eine solche „Organisation“ der socialen Energieen ist das einzig entsprechende Mittel, um den Widerstreit und den Kampf ums Dasein, welcher die heutigen Zustände kenn-

[1]) Prolegomena zur Historiosophie, S. 50.

zeichnet, aus der Welt zu schaffen und die Gesellschaft in einen Zustand der Harmonie und des Friedens zu erheben.

Wir erinnern an jenen Ausdruck des Philosophen, die „Wahrheit" eines jeden Gegensatzes sei das Ziel, dem die widerstreitenden Elemente beide zustreben. Dieser Auffassung entspricht vollkommen seine Lehre, dass die Einführung der Teleologie ins sociale Leben, dem unfruchtbaren Kampfe der Gegensätze ein Ende machen und diesen in eine kraftvolle Spannung übersetzen wird, die eben den Reichtum und die Intensität des Lebens ausmacht.

Hier begegnen wir bei Cieszkowski der tiefsinnigen Anschauung, es handle sich nicht darum, den Kampf der Gegensätze aus der Welt zu schaffen, sondern nur darum, ihn zu „harmonisieren".

„In jedem Organismus ist Kampf und muss Kampf sein. Die einzelnen Organe kämpfen miteinander und pflegen doch Gemeinschaft, und das nennt man den Prozess des Lebens. Der Organismus ist eben dadurch Organismus, dass die widerstreitenden und aufeinander wirkenden Organe miteinander übereinstimmen, wie es Hippokrates vorzüglich ausdrückte." „Das Aufhören des Kampfes im Körper ist der Tod. Seine Harmonisierung ist erst Gesundheit."[1])

In den Zustand der Gesundheit soll die ganze menschliche Gesellschaft eingeführt werden durch die zweckmässige Ordnung des socialen Lebens, durch die tätige Anpassung der äusseren Verhältnisse an die Bedürfnisse und Forderungen des menschlichen Geistes, durch die Versöhnung der unfruchtbaren Kämpfe der Gegensätze in der kraftvollen Teleologie.

Wie der menschliche Geist die beiden unversöhnlichsten Prinzipien, Wasser und Feuer, durch die Erfindung der Dampfmaschine vermählt und darin eine unerschöpfliche

[1]) Ojcze-Nasz. Bd. I. S. 229.

Quelle der Kraft sich erobert hat, — so sollen auch die Kräfte der Menschheit selbst anstatt im Kampfe einander aufzureiben, in der „organischen Socialität“ harmonisch mitwirken, einander unterstützen, erheben und potenzieren.

Das muss einen Fortschritt ergeben, wie er noch nicht geahnt worden ist: das Leben der Menschheit wird seine höchste Entfaltung, ihr Wesen, seine unendlich kraftvolle Manifestation, seinen adaequaten Ausdruck erreichen, — die Idee der Menschheit wird sich wirklich realisieren. Der Mensch wird anfangen seine wahre Bestimmung zu erfüllen.

Diese Begriffe sind uns keineswegs neu oder fremd, wir begegneten ihnen schon wiederholt als den eigentlichen Grundlagen der ganzen Philosophie der Tat. Aber erst hier können wir ihnen volles Verständnis entgegenbringen, denn erst in dem Begriffe der socialen „Institutionen“ hat die Frage nach dem „Wie?“, nach der wirklichen Modalität des von Cieszkowski geforderten Entwickelungsprozesses ihre Beantwortung gefunden.

§ 8.

Die grosse Bedeutung des Begriffes der Institutionen für Cieszkowskis Philosophie beruht nicht darauf allein, dass die Idee des Fortschritts ihren vollkommen konkreten Ausdruck darin findet, also sich endgültig bewährt, sondern Cieszkowski führt mit diesem Begriffe den philosophischen Gedanken tatsächlich auf das Gebiet, welches er für denselben vindicierte und zu erschliessen bestrebt war, – auf das Gebiet des wirklichen Lebens und der Praxis.

In dem Begriffe der Institutionen als — der Theorie, der Ideenwelt, entstammender praktischer Gebilde, bewahrheitet sich das Wort des Philosophen: „die Philosophie wird von jetzt an beginnen angewandt zu werden.“ [1] Die

[1]) Prolegomena zur Historiosophie S. 131.

allgemeine Idee tritt in ein lebendiges Verhältnis zur Einzelheit des Lebens, sie kommt zu einem konkreten, realen Ausdruck. Damit findet sie den Weg zu einer viel vollkommneren Verherrlichung der Wahrheit als diejenige, die bisher das Ziel ihres Strebens war. Sie begnügt sich nicht mehr mit ihrer „Rechtfertigung im Geiste", sie erstrebt ihre „Aufnahme in der Herrlichkeit." [1]

Andererseits manifestiert sich hier eben jene Suprematie des Guten über das Wahre, der „freien Freiheit" über die „notwendige Freiheit", des praktischen Lebens über die theoretische Philosophie, — die Cieszkowski so entschieden vertreten hat. Der Nerv der ganzen Philosophie der Tat liegt hier am Tage.

Die Philosophie wird zur Vermittlerin zwischen dem Reiche der Wahrheit und dem Leben. Ihre Aufgabe ist es nunmehr, die Mittel zu finden, um die erkannte Wahrheit in der Wirklichkeit zu realisieren, konkret auszudrücken. Dieses gesuchte Mittel ist die Entwickelung des socialen Lebens, durch den Ausbau des Systems der Institutionen, nach Massgabe des ethischen, des religiösen Bewusstseins der Menschheit. Die theoretische Vorbereitung dieses Prozesses, die Oberleitung in ihm soll in Zukunft die vornehmste Bestimmung des Denkens sein. „Die praktische Philosophie, oder eigentlicher gesagt, die Philosophie der Praxis, — deren konkreteste Einwirkung auf das Leben und die socialen Verhältnisse, die Entwickelung der Warheit in der konkreten Tätigkeit, — dies ist das künftige Los der Philosophie überhaupt." [2]

Wohl bedeutet dies eine relative Dienstbarkeit des Gedankens, in Wirklichkeit aber bezeichnet es einen ungeheuren Aufschwung desselben. Denn der Gedanke erwirbt sich

[1]) I. Tim. III. 16.
[2]) Prolegomena zur Historiosophie S. 129.

hiermit die Berechtigung, „die wahren Taten zu lenken und die Wirklichkeit nicht mehr als blos vorhanden anzuerkennen, sondern als gewusste und gewollte zu bestimmen.“ [1]

„In die reichen Gefilde des objektiven Geistes soll das Bewusstsein seinen Weg einschlagen“, [2] dem Leben soll der Gedanke sich zuwenden, in seine Bedürfnisse und Aufgaben eindringen, um die Menschheit zur Wahrheit d. h. zum Guten zu führen. Diese Befruchtung des socialen Lebens durch den Gedanken muss eine gewaltige Evolution mit sich bringen, wie wir sie noch nicht erlebt haben, im Gedanken selbst dieser Eintritt in das Gebiet der Wirklichkeit die gesegnetste Verjüngung hervorrufen.

§ 9.

Das Leben der Menschheit soll also unter der Oberleitung des Gedankens, vernünftig geordnet, planmässig organisiert werden, die socialen Kräfte sollen den idealen Zielen dienstbar gemacht, zweckmässige Institutionen geschaffen werden, — das ist die grosse Aufgabe die heute an die Menschheit herantritt.

Das Mittel zu diesem Zwecke, die Quelle der Kräfte, die zu diesem Riesenwerke nötig sind, das eigentliche sociale Werkzeug — sieht Cieszkowski im Zusammenschlusse, in der Mitwirkung, — in der Association. Alle Vorstösse des menschlichen Geistes in dieser Richtung begrüsst der Philosoph als wahre Vorboten des socialen Heils. Wir führen hier einige der wichtigsten, diesbezüglichen Stellen an.

„Was ehrwürdigeres, was in seinen Folgen fruchtbareres kann es geben, als jene Bruderschaften der Barmherzigkeit,

[1] Prolegomena zur Historiosophie S. 132.
[2] Ebenda.

jene Verbindungen der gegenseitigen Hilfe, der gemeinsamen Haftung, der fürsorgenden Vorsicht — bereits wertvolle Ansätze der vollziehenden Gottessohnschaft, welche eifrig alles Elend, alle Not und alle Leiden der Brüder-Nächsten erforschen und die Heilmittel erspähen, erfinden und mit gemeinsamen Kräften versammeln, um sie zu erleichtern und zu lindern, oder noch besser, um ihnen vorzubeugen.

Und sie sind um so ehrwürdiger und um so tüchtiger, denn dann am erfolgreichsten, wenn sie nicht nur auf dem blossen Almosen, noch auch auf einseitiger Wohltätigkeit, sondern auf gegenseitiger Hilfe beruhen, oder wenn sie wenigstens die Notwendigkeit weiterer Wohltaten aufheben. Dann hören sie auf ein einseitiges Almosen zu sein, um zu einer Aufhilfe zu werden, und knüpfen, indem sie die Nächsten zu brüderlicher Mithilfe untereinander erfolgreich berufen — unter ihnen eben eine solche organische Abhängigkeit an, wie sie in Zukunft jedem von ihnen wahre Unabhängigkeit vom Schicksal und von Unfällen versichert."[1])

Und weiter heisst es: „Lob sei Unserem Vater im Himmel, dass auch solche schon auf unserer Erde zu keimen anfangen, dass sie sich vermehren und ausbreiten, diese ehrwürdigen Anfänge brüderlicher Solidarität, diese bisher noch bescheidenen aber zukunftsvollen Gesellschaften der gegenseitigen Hilfe, diese Bruderschaften, ja ganze Familien der Barmherzigkeit, diese freundschaftlichen Verbände (friendly society), diese Werke der socialen Hand den Menschheit, in einem Worte diese Verzweigungen der schon jetzt zum Leben, und recht bald zur Herrschaft berufenen Idee der Association. Bald werden wir sehen, wie sie sich ausdehnen zu gewaltigen Verbänden der öffentlichen Wohlfahrt, welche die Religion insgesamt, nicht zwangsweise,

[1]) Ojcze-Nasz Bd. II. S. 42.

sondern frei, zu riesigen Bruderschaften blutsverwandter, nationaler und internationaler Tugend verketten wird, - wie sie Unser Vater von seinen Kindern seit Jahrhunderten mit Sehnsucht erwartet."[1])

Da haben wir den Kern der praktischen, socialen Postulate Cieszkowskis, wie sie auch aus seiner ganzen Weltanschauung unzweideutig sich ergeben. Die Synthese des Widerstreitenden, die Association des Dissociierten, so lauten die elementarsten Bestimmungen der neuen Richtung in der Weltgeschichte, der die Philosophie der Tat vorarbeiten will.

Aber die socialen Postulate des Philosophen sind damit nicht mehr, als nur ganz allgemein angedeutet. Mag hier also noch in aller Kürze gesagt sein: Cieszkowski fordert unter anderen eine Organisation der öffentlichen Arbeiten, die sich die Form unserer Heeres-Verfassung aneignen soll, und die nach seiner Ueberzeugung, „indem sie die Tüchtigkeit und Ordnung derselben erbt, der Welt hundertfältig das ersetzen wird, worum ihre Vorgängerin sie gebracht hat, und im Laufe der folgenden Jahrhunderte das Antlitz unserer Erde umwandeln."[2]) Der Philosoph denkt in einem Worte an die Verwandlung unseres heutigen Kriegsheeres in ein Arbeitsheer, — bei Beibehaltung seiner grossartigen Organisation, seiner „Tüchtigkeit und Ordnung." Ein Gedanke, der sicherlich nicht ohne Interesse ist für unsere Zeit, da der überwuchernde Militarismus alle Völker immer unerträglicher belastet.

Unter die socialen Reformpläne unseres Philosophen gehört dann vor allem sein Vorschlag zur Reform des Geldwesens, das er nicht auf irgend eine Metallwährung, sondern auf den hypothekarischen Kredit gestützt wissen will. Dies

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. II. S. 43.
[2]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 253.

ist der Inhalt seiner Schrift: „Du crédit et de la circulation.“ Cieszkowski hat sich ferner mit der Reform der oberen Kammer beschäftigt, und zwar verlangt, dass sie nach dem Vorbilde der französischen Akademie gebildet, zu einer wahren Aristokratie des Verdienstes werde.[1] Seien ferner noch einmal sein Vortrag: „Zur Verbesserung der Lage der Arbeiter auf dem Lande“, und seine Schrift: „Ueber die Klein-Kinder-Bewahr-Anstalten“ auch nur dem Titel nach erwähnt.

Diese flüchtige und mangelhafte Zusammenstellung seiner praktischen Postulate und Pläne — soweit wir sie kennen[2] — genügt schon, um zu zeigen, wie ernst es Cieszkowski war mit der „Philosophie der Praxis“, und zu beweisen, dass er hinter seinen Forderungen nicht zurückgeblieben ist, sondern selbst schon das Beispiel gegeben hat, wie sich jene „konkrete Einwirkung“ auf das Leben seitens des Gedankens zu gestalten habe.

In seinen Postulaten des „socialen Lebens“, der „Association“, der „socialen Tat“ u. s. w. hat der Philosoph zweifellos den stärksten Tendenzen, den ausgesprochensten Richtungen der geistigen Entwickelung unserer Tage Ausdruck gegeben. Diese Worte führt heute jedermann im Munde, diese Begriffe sind jedermann geläufig. Sie sind die allgemeine Losung. Nur werden sie vielfach missverstanden und da gebraucht, wo sie gar nicht hingehören. Sie sind im allgemeinen mehr der Ausdruck stark empfundener Bedürfnisse, als das Resultat reifer Einsicht. Daher der Missbrauch, daher der Unfug, den man mit ihnen so vielfach treibt.

---

[1]) Hierüber handelt die Schrift: „De la pairie et de l'aristocratie moderne.“

[2]) Was wir davon besitzen, das sind zweifellos nur Fragmente. Die ausführliche Bearbeitung der socialen Frage und der angrenzenden Gebiete muss niedergelegt sein in der Behandlung der zweiten Bitte: „Zukomme uns dein Reich“, — und der vierten: „Gib uns heute unser tägliches Brot“. Diese Teile des Werkes sind aber bisher noch nicht herausgegeben.

Nun hat Cieszkowski vielleicht mehr als irgend ein anderer Denker dazu beigetragen, diese unklaren und verworrenen, so vielfach leidenschaftlich und parteiisch vertretenen Gedanken zu ordnen und abzuklären, in ihrer absoluten Berechtigung zu statuieren und doch in vernüftige Schranken zu weisen, — ins volle Licht des Bewusstseins zu erheben.

Er hat sie eben „auf die Höhe der Spekulation hinaufgeführt"; er hat sich nicht damit begnügt, den socialen Gedanken als rein praktische, ja opportunistische Frage zu behandeln, noch weniger damit, ihn etwa als politisches Schlagwort hinzunehmen, wie das so vielfach geschieht. Er hat die „sociale Frage", wie es sich einzig für die Philosophie geziehmt, wahrhaft prinzipiell beantwortet, in ihrer absoluten Bedeutung gewürdigt. [1]

Mit den höchsten Prinzipien der Philosophie und der Religion hat er sie in Verbindung gebracht, und die Konsequenzen auch bis in die Sphäre des Höchsten, des Absoluten, hinein verfolgt. Daher ist bei Cieszkowski die Tagesfrage zur philosophischen Frage erhoben, der Begriff der „Socialität" ist in das System der gesammten Weltanschauung organisch aufgenommen — er ist zur religiösen Idee geworden. Erst damit ist das instinktive Bedürfnis zu einem gedanklich abgeklärten Postulate gereift, der elementare Trieb zum wirklichen Gedanken verklärt.

§ 10.

Die socialen Postulate unseres Philosophen haben wir soeben bis in die konkreten Einzelheiten verfolgt. Jetzt gilt es einem Gedanken näher zu treten, der diese Einzelheiten wieder zusammenfasst und einheitlich ausdrückt, in

[1]) Dies geschieht definitiv erst in der Religionslehre, daher vergleiche man hierzu im III-ten Teil § 8.

dem der ganze Komplex jener Postulate seinen reifsten und abgeklärtesten Ausdruck findet.

Cieszkowski sprach, wie wir gesehen haben, unzweideutig die Forderung aus, die Menschheit solle über die abstrakte Moralität hinausgehen, das Sollen überschreiten und zur konkreten Socialität, zur objektiven Sittlichkeit fortschreiten, welche realisierte Moralität ist.

Nun wäre nichts verkehrter als diese Anschauung des Philosophen, dass die Moralität so lange sie blosser Imperativ, so lange sie einseitig subjektive Bestimmung bleibt, ein Mangelhaftes ist, das der Ergänzung und der Vollendung bedarf, für irgendwelche Geringschätzung oder Nichtanerkennung der Moralität als solcher zu halten.

Wir hoffen die Lehre unseres Denkers mit genügender Klarheit dargestellt zu haben, wonach die Welt einer radikalen Umgestaltung entgegengeht, die ihren Ursprung, ihre Grundlage, ihr Prinzip eben in der Moral haben soll, die durch das Christentum der unbestreitbare Besitz der Menschheit geworden ist. Der Philosoph ist also so weit entfernt in seinem Systeme die Moralität irgendwie hintanzusetzen, dass er sie gerade als Quelle aller socialen Entwickelung, allen Fortschritts der Menschheit anerkannt wissen will.

Seine diesbezügliche Anschauung hat er in unzweideutigster Weise ausgesprochen:

„Die Moralität ist die Praemisse, der Keim der Socialität, ihre notwendige und niemals entbehrliche Bedingung, ohne sie giebt es keine Socialität, wie es keinen Schluss geben kann ohne Praemisse. Erst aus ihrem Schosse, wie aus ihrer Mutterwurzel wächst die Socialität heraus, aber selbst wenn sie schon aufgewachsen, kann sie ohne jene nicht bestehen, im Gegenteil, sie bekleidet sie in die öffentlichen Zustände der Welt, in ihr hat sie ihren eigenen Kern, ohne sie würde sie bald zerfallen, wie eine Seifenblase.

Wer von irgend einer Socialität ohne Moralität, also einer unmoralischen, träumt, wer annimmt, dass die Socialität, nachdem sie die Moralität überschritten, in offenbaren Widerspruch zu ihr treten muss — der täuscht entweder furchtbar sich selbst, oder betrügt schändlich seine Brüder, der verlangt eine Folge ohne Ursache, eine Geburt ohne Befruchtung, einen Schluss ohne Praemisse, ein Gebäude ohne Fundamente.“ [1]

Es liegt hier eben die Anschauung zu Grunde, dass die Moralität kein uns von aussen aufgenötigtes Machtgebot sein kann, sondern die Gesetzmässigkeit unseres eigenen Wesens, das eigentliche Gesetz unseres Daseins ist, welches aber als Imperativ an uns herantritt, weil es ein Gesetz der Freiheit ist, das an unseren freien Willen sich wendet. Daher ist die Moral für Cieszkowski die einzige Grundlage auf der die Menschheit ihrem Wesen, ihren Bedürfnissen entsprechend sich entwickeln, auf der gestützt sie zur wahren Freiheit und zur wahren Glückseligkeit fortschreiten kann.

Alles Böse hingegen erscheint nach dieser Auffassung — eben als schlechthin böse, als das Anormale, Gesetzwidrige, als das Negative, Unharmonische, mehr oder weniger Monströse.

Wir sehen hier diesen Philosophen des socialen Fortschritts, diesen Denker, dem nichts so sehr am Herzen lag, wie das sociale Wohl, der kein Bedenken trug, das „göttliche Endziel“ der Menschheit als „Glückseligkeit“ [2] zu bezeichnen, in direkten Gegensatz treten zu jedwedem Utilitarismus, in den heutzutage so viele verfallen, die die socialen Gesichtspunkte besonders energisch vertreten.

Nicht irgend ein unbestimmter socialer Nutzen ist der Maassstab der Moralität, sondern die Moralität ist die ein-

---

[1] Ojcze-Nasz Bd. II. S. 132—133.
[2] Vergl. Prolegomena zur Historiosophie S. 70.

zige reine Quelle der socialen Wohlfahrt, das Wort des socialen Heils. Nicht jeder Nutzen, nicht jeder Genuss, ist das Gute, — sondern das Gute ist das Einzige, was wahren Nutzen bringt, das Moralgesetz bezeichnet für den Menschen den einzigen Weg zur Glückseligkeit.

Dem entsprechend ist das Böse die Ursache alles Leidens, alles Jammers in der Welt. Die grossen socialen Schmerzen der Menschheit sind schlechthin identisch mit ihren grossen socialen Sünden, mit den politischen, ökonomischen, nationalen Verbrechen, die die Welt begangen hat und die sie immer wieder dadurch begeht, dass sie ihre Folgen bestehen lässt.

Cieszkowski wird nicht müde, immer wieder darauf hinzuweisen, dass es die Immoralität der heutigen Verhältnisse ist, die überall jene furchtbaren Missstände hervorruft, welche uns auf Schritt und Tritt begegnen und unsere Existenz der Ruhe und des Friedens berauben. Hintansetzung und Ungerechtigkeit in der Politik, — massloser Egoismus, Ausbeutung des Schwachen durch den Starken — im Wirtschaftsleben, — nationaler Fanatismus und nationale Unterdrückung, die Suprematie der gepanzerten Faust im Leben der Völker, — das sind die Quellen jener unseligen „Fragen", mit deren Lösung unsere Zeit umsonst sich plagt.

Und die Menschheit wird sich eben noch so lange fruchtlos quälen und sich selbst nutzlos zerfleischen, bis sie endlich einsieht, dass die Moral das Wort des Rätsels enthält, dass die Lösung und Erlösung nicht anders zu erreichen ist, als durch die Regelung der Verhältnisse nach den ewigen Grundsätzen der Gerechtigkeit und der Liebe.

Jene anscheinend so tiefe und in Wahrheit so flache Lebensweisheit, die sich mit mitleidigem Lächeln über die Moral hinwegsetzt, erscheint daher dem Philosophen als anmassende Torheit. So wendet er sich u. a. an einer Stelle an die Verteidiger der bestehenden socialen Verhältnisse:

„Ihr antwortet darauf: „so muss es notwendig sein aus dem einfachen Grunde, dass es nicht anders sein kann, die ganze sociale Ordnung stützt sich auf einer solchen Unterscheidung der Stände.“ — O unverständiger Verstand! wenn sie darauf sich stützt, so steht sie auf sehr tönernen Füssen, — es wäre nicht zu verwundern, wenn sie zusammenbräche. Aber Gott ist Zeuge, dass sie auf etwas Besserem und Dauerhafterem steht.“ [1]

Jedes Böse, jede Immoralität ist eben eine Krankheit, welche an den Lebenskräften der Menschheit nagt, das normale Leben, die gesunde Entwickelung unmöglich macht, Schmerz und Siechtum verursacht.

„Wo ist denn eure gepriesene Erfahrung, o überweisen Staatsmänner, wenn ihr nach so vielen erlittenen Schäden und trotz der Warnungen der Einsichtsvollsten unter euch noch nicht zu der Ueberzeugung gekommen seid, dass ein solches eiterndes Geschwür im Organismus der Menschheit alle ihre Glieder mit Ohnmacht oder Unruhe erfüllen und alle Säfte der Gesellschaft vergiften muss?“ [2] In diesem Satze hat Cieszkowski sehr richtig ausgedrückt, was er auf seinem Standpunkte über die „Staatsraison“ denken musste.

§ 11.

Die Moralität also, die Sittlichkeit, ist der einzige Weg zur Glückseligkeit, zur Freiheit, die einzige sichere Grundlage des Fortschritts, das wirkliche Prinzip des socialen Heils. Jede andere Richtung führt auf Irrwege und verfehlt das ersehnte Ziel.

Die Menschheit kann sich vom Uebel, vom Leiden, nur in dem Maasse befreien, als sie sich vom Bösen wirklich befreit, — als sie sich heiligt, — tatsächlich vervoll-

[1] „Ojcze-Nasz“, Bd. II. S. 179.
[2] Ebenda S. 211.

kommnet. Es gibt daher nach unseres Philosophen Anschauung keine grössere Unvernunft, keinen krasseren Unsinn, keine schwerere Sünde gegen den heiligen Geist, als jener berühmte und berüchtigte Grundsatz: „der Zweck heiligt die Mittel," den die meisten in der Theorie verdammen, zu dem sich aber in der Praxis so sehr viele bekennen.

Einen guten Zweck, der durch böse Mittel erreichbar wäre, und böse Mittel, die zu einem guten Zwecke führten, gibt es nicht und kann es nie und nimmer geben. Das Gute kann nur aus dem Guten entspringen, und das Böse kann immer nur Böses erzeugen, denn es ist immer Negation, Disharmonie und Zersetzung, immer ein „unfruchtbares Werk der Finsternis." [1] Wer also im Ernste das Gute will, der muss eben das Gute tun. Nur wer so handelt, verfährt wirklich zweckmässig. „Kann denn ein Mittel, das des Zweckes geradezu spottet zum Ziel führen?" [2] — Ebenso sicher wie es das nicht kann, gilt die Wahrheit, dass „zum heiligen Ziele der Weg ein heiliger sein muss." [3] Daher „gibt es keine trügerischere, keine gefährlichere Theorie, als die Theorie vom notwendigen Uebel (malum necessarium)".

„Denn ein absolut notwendiges Uebel gibt es nicht und kann es in der Welt nicht geben." [4]

Diesen kühnen Ausspruch hat unser Philosoph mit grossem Scharfsinn zu begründen gewusst. Wohl ist nach seiner Auffassung das Böse „jene Kraft, die stets das Böse will, und stets das Gute schafft." Aus dem Bösen muss sich früher oder später das Gute ergeben. Aber dies ist eben ein Beweis für die Nichtigkeit des Bösen und ändert gar nichts an der Tatsache, „dass es in der Sphäre des Gei-

[1]) Ephes. V. 11.
[2]) Ojcze-Nasz Bd II. S. 185.
[3]) Ebenda S. 243.
[4]) Ebenda S. 293.

stes nichts gutes gibt, das nicht das Böse entbehren könnte, das nicht auf eine rechte und nicht eine verkehrte, auf eine heilige und nicht eine entheiligende, auf eine gottgefällige und nicht gotteslästerische Weise erreichbar wäre.“ [1]

Die Notwendigkeit irgend eines Uebels entspringt einzig dem schon vorhandenen, dem schon ausgeführten Bösen, aus dem es mit Notwendigkeit folgt. Der Philosoph drückt das so aus: „das Böse ist unvermeidlich im Verhältnis zur Verkehrtheit, als Folge der schon gesetzten Ursache, von Hause aus vermeidlich, — aber erst dann unvermeidlich, wenn seine Stammmutter entstanden ist.“ [2] „Es ist der Fluch der bösen Tat, dass sie fortzeugend stets Böses muss gebären“, aus dem Bösen muss Böses entspringen, und dieser endlosen Filiation des Bösen kann nur das Gute ein Ende machen.

Wohl gibt es Fälle, wo das bestehende Uebel nur durch ein anderes Uebel, das wir dann als das geringere bezeichnen, aufgehoben, entfernt werden kann, aber auch dann ist dieses „geringere Uebel“ noch lange nicht das Gute, sondern eben ein Uebel, ein „Nichtseinsollendes“, das seine bösen Folgen hervorbringen muss, das aber andererseits vielleicht die Hindernisse wegräumt, die Entstehung des Guten ermöglicht.

Aber, fassen wir das ja scharf auf: „eine solche Gegenwirkung das ist noch keine positive Tätigkeit, das ist noch die alte Sache.“ [3] Das Gute entsteht erst da, wo es wirklich, positiv hervorgebracht wird.

Den klarsten Ausdruck dieser Theorieen, finden wir in Cieszkowski's Lehre von der Revolution. Sie ist die klassische Anwendung dieser Anschauungen auf das sociale Leben.

---

[1] Ojcze-Nasz Bd. I. S. 276.
[2] Ebenda Bd. II. S. 283.
[3] Ebenda Bd. I. S. 276.

Die Revolution kann unter Umständen ebenso notwendig und unvermeidlich sein, wie sie in Wahrheit vermeidlich, entbehrlich und fruchtlos ist. Aber der Grund davon liegt jedesmal in menschlicher Verschuldung. Die Notwendigkeit der Revolution liegt niemals „in der Natur der Sache." Jedesmal wird sie durch den bösen Willen oder die Unvernunft der Menschen herbeigeführt, d. h. unvermeidlich gemacht. Und sie bleibt auch immer ein Uebel, denn alles, was irgend eine Revolution je erreicht und herbeigeführt hat, das hätte immer auf dem Wege der friedlichen Evolution viel vollkommener und sogar viel rascher erreicht werden können. Denn eine Revolution ist nie die Ursache einer Besserung, sondern immer bloss der Ausdruck einer schon vollendeten Entwickelung des menschlichen Geistes, und was an ihr gut ist, das ist eben nicht sie selbst.

„Darin irrt ihr euch entsetzlich", sagt der Philosoph, „dass ihr meint, die Revolution könnte irgend einmal die Ursache eines Fortschritts sein, während Revolutionen nichts anderes sein können, als seine fatalen Folgen, hervorgerufen durch diejenigen, die den rechten Fortschritt nicht freiwillig anerkennen wollten." [1]

Die grossen Verschiebungen der Verhältnisse, die gewaltigen Etappen in dem Verlaufe der Geschichte, die sich in den Revolutionen kundgeben, müssen schon vollendet, abgeschlossen sein, bevor eine Revolution, welche die neuen Grundsätze verficht, gelingen kann. Das Gelingen oder Nichtgelingen einer Revolution kann nur von sehr oberflächlichen Beurteilern für etwas Zufälliges, von rein äusserlichen Umständen Abhängiges gehalten werden. Die Revolutionen, die gelangen, mussten gelingen, weil die Verhältnisse schon reif waren. „Wahrlich, es ist dies kein Zufall, son-

[1]) Ojcze-Nasz Bd. II. S. 283.

dern eine Notwendigkeit, nicht eine zufällige List, sondern eine wirkliche Fügung Gottes.“ [1]

Der Philosoph erinnert daran, wie etwa das russische Volk Ivan den Grausamen, als er die Krone niederlegen wollte, auf den Knieen flehte, die Herrschaft wieder zu übernehmen. Es beweist dies eben, dass die Gesellschaft unfähig ist, auch die drückendsten Missstände auf einmal abzuschaffen, wenn sie innerlich einer Besserung der Verhältnisse noch nicht gewachsen ist. Keine neue Idee kann sich mit Hilfe einer Revolution, also gewaltsam, durchsetzen, solange die Gesellschaft noch nicht fähig ist, sie zu empfangen und sich zu eigen zu machen. Daraus ergibt sich mit Klarheit die Anschauung unseres Philosophen, dass alle Revolutionen an sich völlig nutzlos sind, weil sie erst dann zum Ziele führen können, wenn sie recht wohl vermieden und entbehrt werden könnten, wenn sie in Wahrheit schon überflüssig wären, wenn nicht verstockter Widerstand von oben und wilde Zügellosigkeit von unten, die normale und gesunde Entwickelung hemmten und störten.

Daher sind auch nach Cieszkowskis tiefsinniger Auffassung der extreme Konservatismus und der extreme Radikalismus darin einander ähnlich, dass sie beide im gleichen Maasse Feinde des gesunden Fortschritts, beide gleich reaktionär sind; denn beide sind eben „müssig“. Der Fortschritt muss positiv hervorgebracht werden, er verlangt Arbeit und Anstrengung. Dieser sind beide Richtungen gleich unfähig, die eine, weil sie den starren Stillstand wünscht, die andere, weil sie an die Möglichkeit von „Sprüngen“ glaubt.

Die Revolutionen aber sind demgemäss bloss „der offene Eintritt, dessen in die sociale Welt, was sich im Innern

[1]) Ojcze-Nasz Bd. II. S. 280.

des Geistes eben schon erfüllt hat, was sich im Organismus gesund entwickelte.“ In ihrem Entstehen nur durch die grössten socialen Uebel, die Tyrannei und die Zügellosigkeit, bedingt, — sind sie dass klassische Beispiel des entbehrlichen Bösen, welches aus dem vorhandenen Bösen zwar mit unbeugsamer Notwendigkeit entspringt, aber so vollkommen, so herrlich und segensreich durch das Gute ersetzt und verdrängt werden könnte.

Und was von der Revolution gilt, das gilt auch von aller Anwendung der Gewalt überhaupt. Keine der grossen Ideen, denen das Schwert die Bahn geebnet hat, hat es je gegeben, die nicht auf friedlichem Wege noch viel rascher und vollkommener hätte die Welt erobern können.

In diesem Zusammenhange schreibt der Philosoph recht schön an einer Stelle: „Zeiget uns die bewaffneten Scharen, welche das Christentum zum Kampfe gegen die alte Welt ins Feld geführt, die Schlachten, die es geschlagen, das fremde Blut, das es vergossen, die Festen, die es mit der gepanzerten Faust und nicht durch die Macht seines Geistes zerstört hat. — Deshalb eben, weil das Christentum es vorgezogen hat, den eigenen Kelch der Bitterkeit bis auf den letzten Tropfen zu leeren, als mit einem Tropfen von seinem Boden die Gesellschaft zu vergiften, — ist es als leuchtende Fackel entbrannt, vor deren Glanze die noch glimmenden Lichter der Welt ausgingen.“ [1]

„Und dank dieser Unterlassung der Gewalttätigkeit, dank dieser Verschmähung des Kampfes und des Streites, beugen sich vor ihm die Kniee von achtzehn Jahrhunderten.“[2]

Der Grundgedanke bleibt in diesen Aeusserungen immer derselbe: das Böse ist ein für allemal ein Irrweg, ist Lug und Trug, nur das Gute ist der rechte Weg, der Weg

[1]) Ojcze-Nasz Bd. II. S 187.
[2]) Ebenda. S. 189.

der gesunden Entwickelung und des ersehnten Fortschritts, denn „zum heiligen Ziele, muss der Weg ein heiliger sein.“ [1] Es ist dies eben jene Idee der „Heiligkeit der Mittel“, die sich wie ein roter Faden durch die ganze Socialphilosophie Cieszkowskis zieht.

Hier wird es aber notwendig, eines mit dem grössten Nachdrucke hervorzuheben: wir sind gewohnt die erwähnte Maxime mit einem gewissen Beigeschmack von Negativität zu verbinden, sie jedenfalls als ein Verbot anzusehen. Und zwar steht dieselbe mitunter sogar in einem gewissen Odium, weil sie als das Hinderniss gilt, womit der engherzige Moralist dem kühn vorwärts stürmenden Manne der Tat den Weg verlegen will.

Nun ergibt es sich hoffentlich mit genügender Klarheit aus unserer Darstellung, dass man sich alle derartigen Gedanken gründlich aus dem Kopf schlagen muss, wenn man Cieszkowski richtig verstehen will. Ist doch nach seiner Anschauung erst die Tat der wirklich reife Ausdruck der Moralität, — und diese selbst nicht ein von aussen kommendes Gebot, noch auch ein nur in der Tiefe der Seele vernehmbarer Imperativ, sondern das absolute Gesetz unseres ganzen Daseins. Daher ist bei Cieszkowski jener Satz: „Zum heiligen Ziele muss der Weg ein heiliger sein“, nicht ein Verbot, sondern das positivste Gebot, und nichts anderes als eine Aufforderung zur Tat.

Nichts läge der ganzen Denkart des Mannes ferner, als sich mit der negativen Fassung dieses Gedankens zu begnügen. Was er verlangt, wenn er die Heiligkeit der Mittel verficht, ist nicht nur das sich Enthalten von den bösen, sondern vor allem der positive Gebrauch der guten. Jeder, dem das erhabene Ziel des Fortschritts, der Beglückung der Menschheit am Herzen liegt, soll mit ganzer Kraft das

[1] Ojcze-Nasz Bd. II. S. 243.

Gute, die Gerechtigkeit, die moralische Ordnung fördern, und ins Leben wirklich einzuführen, in den socialen Zuständen auszudrücken suchen.

Der Philosoph fordert eben, dass die Tatkraft, die wir so oft im Dienste des Egoismus, der Habgier, in einem Worte des Bösen sehen, in den Dienst des Guten, der Gerechtigkeit und Liebe trete, zum Werkzeuge der Moralität werde. Das Recht soll Kraft und die Kraft soll Recht werden, — nur so kann der Vergewaltigung des Rechtes, die das tägliche Brot unserer Zeit ist, ein Ende gemacht werden.

Nur eine moralische, eine wirklich vollkommene, eine heilige Menschheit kann glücklich sein, — eine solche wird es aber notwendig, wird es von selbst werden, ohne nach dem Glücke zu jagen. So will der Philosoph das Wort Christi verstanden wissen: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit: so wird euch dieses alles zugegeben werden." [1]

Besonders prägnant hat der Philosoph seine Auffassung dieses ganzen Gegenstandes in folgendem schönen Satze zusammengefasst: „O wie schrecklich beschämt uns Gott, wenn er aus unseren Fehltritten selbst Fortschritte hervorgehen lässt, wenn er mit unseren Verirrungen den Weg seines Geistes absteckt und aus unseren Schwächen Befestigung erbaut — und so uns vor Augen führt, zu welcher Würde wir die Menschheit erheben könnten, wenn wir „nicht zänkisch wären, nicht der Ungerechtigkeit uns hingäben, sondern der Wahrheit beipflichteten" (Rom. II. 8), — den Weg der Tugend, jenen Weg der rechten Kräfte immer wählten.

Wir würden dann weder Zeit noch Mittel, — in einem Worte die Gaben Gottes zum Heile, — vergeuden, also auch selbst nicht verkümmern, sondern im Gegenteil als gute

[1]) Math. VI. 33.

Wirte die Vorräte vergrössern und uns selbst im Segen vermehren.“ [1]

„Der höchste Verstand ist die Tugend“, [2] — in diesem Gedanken erreicht die Socialphilosophie Cieszkowskis ihren Abschluss. Wir werden der socialen Idee noch einmal begegnen, — die Religionsphilosophie wird uns die höchste Bedeutung des socialen Lebens offenbaren, aber die Forderung der „Heiligkeit der Mittel“ oder, besser gesagt, „der heiligen Mittel“ ist der reifste Ausdruck der praktischen Postulate des Philosophen.

Jetzt verlässt sein Gedanke diese Sphäre, um sie erst von der Höhe der Gotteslehre herab neu und glänzend wieder zu beleuchten und in die Totalität seiner religiösen Weltanschauung organisch einzuordnen.

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. II. S. 243.

[2]) Ein berühmtes Wort des polnischen Dichters Krasiński, der mit Cieszkowski in engen Beziehungen und regem Gedankenaustausch stand.

DRITTER TEIL.

§ 1.

Wir verlassen jetzt die Sphaere der ethischen Fragen und sozialen Probleme, um nun dem Gedanken unseres Philosophen auf das Gebiet der Metaphysik und Kosmologie, der Theosophie und Religionsphilosophie zu folgen.

Wir werden dort nichts anderes antreffen, als was in dem uns schon bekannten Teile seiner Lehre angelegt und angedeutet ist, — werden aber andrerseits sehen, wie all die Anschauungen, die uns bei Cieszkowski bisher begegnet sind, erst im Zusammenhange mit jenen höchsten Bestimmungen in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt werden können.

Um uns in dieser neuen Sphaere zurechtzufinden, müssen wir wieder auf die Grundlage der ganzen Lehre Cieszkowskis — die Geschichtsphilosophie, zurückgehen, ohne die seine ganze Gedankenwelt schlechthin unverständlich bleibt. Wir haben es schon wiederholt hervorgehoben, — Cieszkowski bleibt immer, bei allen seinen Untersuchungen, Geschichtsphilosoph, — er muss es bleiben, wenn er im Einklange mit seiner ursprünglichen Grundanschauung bleiben will, wonach die Weltgeschichte für den menschlichen Geist die absolute Sphaere ist, in der auch die grossen Ge-

dankenentwicklungen und Ideenkämpfe restlos aufgehen. Diese Basis verlässt der Philosoph niemals.

Sei auch hier gleich vorweggenommen: das letzte Ergebnis bleibt immer das gleiche; welchen Weg sein Gedanke auch einschlägt, immer kommt bei Cieszkowski der Begriff der Tat früher oder später zum Vorschein, um als das Lösende und Siegreiche das Feld zu behaupten.

Auch hier, auf dem Gebiete der metaphysischen Probleme ist das Ziel bei Cieszkowski vorerst kein anderes, als dieses: auf Grund der bereits abgeschlossenen Entwickelung der Menschheit in der Vergangenheit, das Prinzip ihrer Evolution in der Zukunft zu ermitteln. Genau dieselbe Grundanschauung des Philosophen, die seinen Gedanken bis in die konkretesten Verhältnisse des sozialen Lebens einführte, und im wesentlichen seine Auffassung dieser Dinge bestimmte, hat ihn auch vor die höchsten Fragen der Metaphysik gestellt, und liegt seiner Beantwortung derselben zu Grunde: In der Vergangenheit haben sich im Geiste der Menschheit zwei diametral entgegengesetzte Richtungen ausgebildet; eine dritte, vermittelnde, welche diesen Gegensatz versöhnt und organisch in sich aufhebt, zu entwickeln, — das wird die Aufgabe der Zukunft sein.

Thesis und Antithesis beherrschten die Menschheit in der Vergangenheit, die Zukunft muss die Synthesis bringen, — da haben wir den Grundgedanken, der als Schlüssel zu Cieszkowskis ganzer Philosophie angesehen werden darf. Er wird uns also auch in die Metaphysik unseres Denkers am sichersten einführen.

§ 2.

Der Widerstreit der Prinzipien, der den bisherigen Zustand unserer Welt kennzeichnet, hat auch in den philoso-

phischen und religiösen Weltanschauungen seinen entsprechenden Ausdruck gefunden. Er offenbart sich hier als der, unsere ganze Gedankenwelt seit dem Mittelalter beherrschende, Dualismus, der in dem Gegensatze zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Zeit und Ewigkeit kulminiert.

Nun ist nach unseres Philosophen Anschauung die Zeit eben gekommen, wo die Menschheit endlich einsehen soll, dass die ganze Wahrheit eines jeden Gegensatzes, auf welchem Gebiete er uns auch immer begegnet, — seine Versöhnung und Harmonisierung ist. So erklärt er denn innerhalb der Philosophie selbst — die Aufhebung des Dualismus für die vornehmste Aufgabe des Denkens beim Eintritte der Menschheit in die dritte, in die organische Richtung ihrer Entwickelung, in die dritte Periode der Weltgeschichte. „Die Verneinung des Dualismus, der bisher im Weltall herrscht und die Welt zerreisst, ist heute eben die erste Aufgabe des Geistes.“ [1]

Erst der vollkommene Ausgleich der bestehenden Widersprüche kann den menschlichen Geist endgültig befriedigen; so lange der Gegensatz besteht, kann das Denken nie zur wahren Ruhe kommen, denn beide Seiten haben immer ihre Berechtigung, sie sind eben Seiten der vollen Wahrheit, und wer nur die eine Seite begriffen hat und die andere negiert, der hat eben nur die halbe Wahrheit, — und die ganze Wahrheit zu gewinnen, ist das Bedürfnis und das Ziel alles Denkens. „Eine wesentliche und unleugbare Gefahr für den Geist ist jeder Dualismus. Wo wir auch immer ihm begegnen, wo wir auch immer auf einen noch ungelösten d. h. noch unversöhnten Dualismus stossen, wird es unsere heiligste Pflicht sein, ihn aufzuheben und zu überwinden.“ Sofort aber fügt der Philosoph die wichtige Be-

[1]) Ojcze-Nasz Bd. II. S. 403.

stimmung hinzu: „aber niemals anders, als indem wir ihn in eine höhere Potenz, erheben.“ [1]

In schärfster Weise wendet sich Cieszkowski gegen diejenigen, welche auch beschlossen haben, sich des Dualismus zu entledigen, aber bisher ihn zu überwinden nicht imstande gewesen sind, „weil sie nur daran dachten, ihn aufzuheben, aber vergassen, ihn zu erheben.“ [2]

Was hier gemeint ist, und was der Philosoph im Weiteren sagen will, wenn er verlangt, dass die widerstreitenden Begriffe: „nicht einfach, sondern vereinigend, nicht ausschliessend, wie bisher, sondern einschliessend, in einem Worte in ihrer dialektischen gegenseitigen Ergänzung“, [3] aufgefasst würden, das ist klar und leicht verständlich, wenn wir nur die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen dieser Lehre im Auge behalten.

Aus der Philosophie der Geschichte wissen wir ja, dass der Standpunkt des Dualismus ein notwendiges Stadium in der Entwickelung des Geistes ist, aus welchem die höhere Einheit sich zu ergeben hat, dass die Antithesis der unvermeidliche zweite Standpunkt im dialektischen Prozesse des Fortschritts ist, dass das Ideelle zunächst als Negation des Reellen aufgefasst werden muss, bevor es als Quelle einer höheren Realität begriffen werden kann.

So soll denn diese Aufhebung des Dualismus keineswegs die Rückkehr zum ursprünglichen Monismus sein, was keinen Fortschritt, sondern den beklagenswürdigsten Rückgang bezeichnen würde, sondern der Philosoph verlangt, wie wir das schon bei der Besprechung der Geschichtsphilosophie hervorhoben, den durchaus affirmativen Fortgang vom Dualismus zum „vermittelten Monismus“, welcher ihn nicht ausschliesst, sondern positiv einschliesst.

[1] Ojcze-Nasz Bd. I. S. 315.
[2] Ebenda.
[3] Ebenda S. 316.

Die in dem Dualismus enthaltene Wahrheit darf auf keinen Fall verloren gehen, aber sie muss einen harmonischen, einheitlichen Ausdruck finden; die entgegengesetzten Werte müssen „gleichnamig gemacht" werden, denn nur so können diese antipodalen Punkte des menschlichen Geistes in ein lebendiges Verhältnis zu einander treten. Erst dann können sie auch ihre volle Wirkung ausüben, wie die magnetischen Pole, die zur vollen dynamischen Geltung erst dann gelangen, wenn ein elektrischer Strom sie verbindet.

Die Einheit ist für den menschlichen Geist eine notwendige Lebensbedingung, aber sie darf nicht einseitig sein, denn dann ist sie problematisch. „Sie muss und soll allseitig sein, also die Verschiedenheit in sich selbst umfassen und versöhnen und ihre eigenen Unterschiede beherrschen; „sie soll nicht unmittelbare Einheit, sondern volle Vereinigung sein." [1]

Eine derartige Versöhnung fordert der Philosoph für den „klassischen", im ganzen Denken und Leben des Christentums, in der ganzen Weltanschauung unserer Zeit vom Mittelalter her eingewurzelten Dualismus von Diesseits und Jenseits, von Zeit und Ewigkeit.

In der Weltgeschichte haben diese Ideen eine ihrem allgemeinen Verlaufe vollkommen parallele Entwickelung durchgemacht. Der antike Mensch kannte nur eine einheitliche Welt, — die schöne Welt der Sinne, die Erde, den orbis terrarum, der den Mittelpunt des Weltalls bildete, in dem selbst die Götter ihre Sitze hatten. Der Mensch kannte keine andere und empfand kein Bedürfnis nach einer anderen. Erst gegen das Ende der Antike fing die Sinnen-Welt an, dem Menschen nicht mehr zu genügen, er begann die Sinne zu verschmähen und nach einem unvergänglichen Geistesgehalte sich zu sehnen. Die edelsten Geister des Alter-

[1]) Ojcze-Nasz. Bd. I. S. 313.

tums wandten den draussen in der Welt unbefriedigten Blick in das Innere und ahnten schon, dass hier Schätze zu finden seien, wie sie die Sinnenwelt in all ihrer Herrlichkeit nicht bieten kann. Diesen Prozess der Verinnerlichung trieb nun das Christentum auf die Spitze, indem es das Ideal der Menschheit offenbarte, indem es die unerschöpfliche Schatzkammer der menschlichen Seele öffnete und dem Menschen zeigte, was er sein sollte, was also auch die Welt sein sollte.

Der Mensch sah ein, dass diese Welt, in der er lebte, nicht so war, wie sie sein sollte, — und er wandte sich von ihr ab. Er ging in sich, freute sich all der Glückseligkeit, die die Innerlichkeit ihm bot, — und fand so sein Ideal jenseits der realen Welt. Er zerriss all die Bande, die ihn an diese knüpften, denn er hatte nichts mehr gemein mit ihr und fühlte sich als Bürger des unsichtbaren Gottesreiches, welches in ihm begründet, ausserhalb, jenseits der verworfenen Welt der Sinne zu suchen war. So entstand die christliche Idee des Himmelreiches, welches in den Herzen der Gläubigen, — sonst aber nicht an irgend einem Orte oder in irgend einem Zeitpunkte zu finden ist, weil es über der Realität steht, mit ihren Gesetzen nichts zu tun hat, also nicht in der Zeit — sondern in der Ewigkeit, und nicht in dieser Welt, sondern im Jenseits existieren soll.

Wie also im Altertum nur eine Welt herrschte, d. h. die gegenwärtige, die andere Welt aber kaum das Schattenbild dieser war und in der Tat auch als das Reich der Schatten vorgestellt wurde, so hat im zweiten Weltalter umgekehrt die andere Welt alles Uebergewicht gewonnen: — „Dort die Wahrheit, dort das wahre und ewige Leben — hier aber kaum eine Wanderung von Schatten; hier eine Zeitlang gepeinigte Manen, hier inania regna; diese Welt wurde zum abhängigen Schatten jener. Das wahre Leben,

die wirkliche Realität nahm man dem gegenwärtigen Leben weg und sprach sie dem künftigen zu. Der Geist entrang sich dieser Welt der künftigen, der idealen entgegen. Die ideelle wurde für den Gedanken positive reell und verhielt sich zur Gegenwärtigen, reellen, bloss verneinend.“[1]

Indessen hat die Neuzeit die Ungereimtheit anerkannt, die darin liegt, das Ideelle als das einzig Reelle, und die Realität ohne wahre Realität sich vorzustellen. Und so ist es denn das traurige Los unserer Zeit, dass viele diesen Widerspruch auf rein negative Weise aufzuheben suchen, indem sie das Jenseits und das künftige Leben überhaupt negieren. Aber das heisst nicht die Frage lösen und die Schwierigkeit überwinden, sondern nur — eines der kostbarsten Güter der Menschheit kleinmütig preisgeben. Die Lösung des Problems kann nur durch die Versöhnung und gegenseitige Ergänzung stattfinden.

§ 3.

Weder gibt es eine einfache Welt, noch gibt es deren zwei ewig verschiedene, sondern es gibt ein einziges, „ebenso absolut ausgedehntes, wie absolut ewiges Weltall,“ [2] welches aber Millionen von verschiedenen Welten in sich umfasst.

Die Verschiedenheit dieser Welten ist keine starre, ein für allemal gegebene, sondern eine fliessende, — denn sie sind alle in der Entwickelung begriffen, und der Zustand, der heute der einen eigen ist, wird in Zukunft einer anderen zuteil werden, — und so fort ins Unendliche. „Diese Bewegung und gegenseitige Abwechslung der Welten kann nicht eine blinde, zufällige sein, sie muss im Gegenteil verständig, vernünftig, in einem Worte so sein, wie sie dem Geiste geziehmt — d. i. ein Fortschritt.“ [3]

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 319.
[2]) Ebenda S. 329.
[3]) Ebenda S. 324.

Das vielgenannte „Entwickelungsprinzip“ hat hier eine Erhöhung und Veredelung erfahren. Cieszkowski begnügt sich nicht mit dem Begriffe der Evolution überhaupt, sondern er will dieselbe in ihrer höchsten Form, wie sie dem freien Geiste entspricht, aufgefasst wissen: als Fortschritt. Die Entwickelung des Weltalls ist demnach keine ziellose, — sie geht vom Niederen zum Höheren, die Welten erheben sich, vervollkommnen sich, sie erreichen immer höhere Stufen innerer Harmonie, sie treten in immer innigere Beziehungen zu Gott.

Und so irrt sich das christliche Bewusstsein nicht: es gibt Welten, die von der unseren ganz verschieden sind, die schon vollführt haben, wonach wir uns erst sehnen, denen Heiligkeit und Glückseligkeit schon zuteil geworden sind. Aber es ist ein Denkfehler, dieselben ausserhalb von Raum und Zeit zu versetzen, denn eine Ewigkeit, welche die Zeit von sich ausschliesst, welche mit dem Tode beginnt, welche also zeitlich begrenzt ist, ist ein Unding. Ebenso ist ein Jenseits, das den Raum ausschliesst, eine leere Abstraktion, eine blosse Negation des Raumes, die im Grunde nichts anderes bedeuten kann, als das „Nirgends.“

Die Ewigkeit ist nicht Leere der Zeit, sondern die Fülle aller Zeiten, welche alle möglichen Zeitbestimmungen umfasst und integriert, ausserhalb deren es keine Zeit gibt und keine geben kann. Ebenso ist der absolute Raum der Ort für alles reale Sein, das Ausserräumliche ist ein leeres Hirngespinst, welches nie und nimmer vorgestellt werden kann, also stets eine unfruchtbare Fiktion bleiben muss.

So ist denn der Zustand der Vollkommenheit, der Vereinigung mit Gott, für uns auf unserer Erde ein ideeller, blos gedachter, vorgestellter, der Realität entgegengesetzter. Er ist aber für andere Welten volle Realität, gegenwärtiger, erlebter Weltzustand, er ist also wohl „jenseits“ der Welt, in der wir leben und die uns umgibt, aber nicht jenseits

der realen Welt von Raum und Zeit, sondern innerhalb des wirklichen, physischen Weltalls.

Und wenn wir nun daran glauben, dass auch uns dieser Zustand der Glückseligkeit in der Ewigkeit einmal zuteil werden soll, so brauchen wir dies garnicht abstrakt auszudeuten, wie das bisher geschah, indem wir sagen, dass das Individuum nach dem Tode, und die Menschheit nach dem Weltende, nach ihrem Austritte aus Raum und Zeit, im Jenseits in das Himmelreich eingehen soll. Es ist gedanklich einzig richtig, diesen Vorgang so aufzufassen, dass bei der Erfüllung der Zeiten, dieser Weltzustand, der heute für unsere Erde der ideale und zukünftige ist, auch für sie der reelle und gegenwärtige werden wird.

Dies setzt wohl ein Weltende voraus, nämlich das Ende des jetzigen Zustandes, eine gründliche Umwandlung alles Bestehenden. Aber das ist nicht das Weltende des volkstümlichen Glaubens. Dagegen hebt der Philosoph hervor, dass diese Auffassung des Weltendes als des Endes eines Weltalters, als der Aenderung des ganzen Weltzustandes genau dem Ausdrucke des Evangeliums entspricht, das nur vom „Ende des Zeitalters", von der „consummatio sæculi", *συντελεία τοῦ αἰῶνος* redet. [1]

Und ebenso wie die andere Welt wirklich als andere Welt in Raum und Zeit aufgefasst werden soll, so fordert der Philosoph auch, dass das „künftige Leben" ganz konkret und einfach als künftiges Leben aufgefasst, und jedes Nebenbegriffes der Zeitlosigkeit völlig entschlagen werde.

So ist also das Reich Gottes für uns heute erst ein Ideal, aber es „ist schon nahe" und ist in uns begründet, seitdem uns Christus die Kunde davon gebracht hat. Es ist also keineswegs bestimmt ewig unserer Erde fern zu bleiben, ewig als ideeller Himmel nur der Sehnsucht zugän-

[1]) Math. XXIV. 3.

glich zu sein. Wenn es schon nahe ist, so ist es sicherlich bestimmt, wirklich zu kommen, wie wir denn auch alle beten: „zukomme uns dein Reich."

„Der Unterschied der Welten untereinander und sogar ihr Gegensatz existiert also wirklich und keine negativen Spekulationen der heutigen sowohl philosophischen wie theologischen Heiden werden das aus der Welt schaffen können. — Aber andrerseits war der bisherige starre Zwiespalt zwischen jenen Welten ein wesentlicher Irrtum, denn ihre Bestimmung ist eben die gegenseitige und lebendige Teilnahme, denn keine von ihnen ist ewig hier, noch ewig dort, sondern der Reihe nach und fortschreitend (dialektisch) hier und dort, als ineinander übergehende Zustände, welche sich in dem vollen und ewigen Leben des absoluten Geistes vereinigen, der so erhaben in der heiligen Schrift, der Herr der himmlischen Heerscharen genannt wird." [1]

„Das Weltall ist absolut ausgedehnt, ebenso wie es absolut ewig ist. Der Welten gibt es eine Unzahl in der allgemeinen Welt. Das Ende einer jener zahlreichen Welten ist keineswegs irgend ein endgültiges Ende, sondern es ist das Ende einer, und der Anfang einer anderen Welt. Diese wird zu jener, jene wird zu dieser und immer bildet die Gesamtheit dieser Welten eine organische Totalität. Und diese Totalität ist die Welt der Welten — ist das allgemeine Weltall — das ewige Heiligtum Gottes." [2]

„Alle im Gedanken möglichen Zustände haben ihre Realität im Sein von Myriaden von Welten — gleichzeitig in der Ausdehnung des Raumes — und hinwiederum einräumig in dem Flusse der Zeit." [3]

Da haben wir in aller Kürze Cieszkowskis Kosmologie. Ihre grosse Bedeutung für das ganze System des Philoso-

[1]) Ojcze-Nasz Bd. I. S. 323.
[2]) Ebenda S. 329.
[3]) Ebenda S. 330.

phen haben wir im wesentlichen schon berührt: sie ist die Apotheose des Fortschritts und dieser Begriff ist der Nerv seiner gesamten Philosophie.

Der Fortschritt ist der ganze Sinn, die Resultante der Geschichtsphilosophie, und des Denkers Ethik und Soziologie verkünden ihn als Ziel des sittlichen Handelns, als Zweck des socialen Lebens. Hier erhebt ihn der Philosoph zum absoluten Prinzip. Die Idee, die er als die ganze Wahrheit der Weltgeschichte erkannt, die er als Grundlage und zugleich als Ziel der Sittlichkeit hingestellt hat, die erscheint uns hier als allgemeingültige Norm, als Entwickelungsgesetz des ganzen Universums, „auf die einzige Verantwortung des grossen Gesetzes der Analogie.“ [1]

Hier erhebt sich der Philosoph definitiv über den speziel historischen Gesichtspunkt, überschreitet auch endgültig die Sphaere der ethischen Fragen, um alle auf diesen Gebieten entwickelten Prinzipien zur absoluten Weltanschauung zu verarbeiten.

Den soeben erwähnten Begriff der Analogie muss man durchaus im Auge behalten, wenn man Cieszkowskis grossartige Konzeption des Weltalls richtig und gerecht beurteilen will. Nichts wäre leichter, als des Philosophen gesamte Ausführungen über diesen Gegenstand für lauter unwissenschaftliche Phantasterei zu erklären und gleichgültig darüber wegzugehen. Aber dies wäre zweifellos ein recht seichtes und ungerechtes Urteil. Denn die logische Verbindung dieser Kosmologie mit dem ganzen Systeme möchte wohl niemandem zweifelhaft erscheinen, der je letzterem näher getreten ist.

Cieszkowski hat in seiner „Historiosophie“ nach seiner Anschauung ein Gesetz entdeckt, und dieses Gesetz ist der Fortschritt. Für diesen gewaltigen Geist ist der Fort-

[1] Ojcze-Nasz Bd. II. S. 375.

schritt keine leere Phrase, keine blosse Redensart, die man wegen ihres guten Klanges gebraucht, um im nächsten Augenblicke mit dem Pessimismus schöngeistig zu liebäugeln. Er bedeutet für ihn eine gewonnene Einsicht, eine errungene Erkenntnis, — das Resultat seines ganzen Denkens, mit dem es ihm wirklich ernst ist.

Er will sich mit einer beschränkten Sphaere des Erkennens nicht begnügen, sondern zur wirklichen Welterkenntnis emporschwingen, und dies tut er, wie es einzig denkbar ist, durch die Anwendung der Analogie, die ja im Grunde nichts weiter besagt, als dass das Gesetz wirklich Gesetz, also allgemeingültig ist.

Dass der Philosoph hierbei über die streng wissenschaftlichen Kenntnisse hinaus bis ins Hypothetische vordringt, dass er sich mit dem mathematisch oder experimentell Beweisbaren nicht begnügen will, — das bedarf, wie wir glauben, keiner weiteren Rechtfertigung. Wem einzelne wissenschaftliche Kenntnisse genügen, dem wird der Drang nach einer allgemeinen Weltanschauung wohl schlechthin unverständlich bleiben, und er wird von einem Bilde, wie Cieszkowskis Kosmologie es vor uns entrollt, kalt und skeptisch sich abwenden. Aber wer eine Weltanschauung sucht oder doch anerkennen will, der wird sich wohl darüber klar werden müssen, dass die speziellen Kenntnisse, wie sie die Naturwissenschaft uns bietet, eben streng wissenschaftliche Erkenntnis sind, aber keine „Weltanschauung", und dass das Denken, das nicht über jene hinauszugehen wagt, sich den Weg zu dieser versperrt. Zu jeder Weltanschauung, die diesen Namen verdient, gehören sicherlich Elemente, die vom methodologischen Standpunkte als „hypothetisch" bezeichnet werden müssen.

Es soll hiermit keineswegs jedwedem phantastischen Traume der Charakter einer Weltanschauung zugesprochen werden, denn um was es sich hier handelt, das ist eben

philosophische Weltanschauung, die dem methodischen Denken entspringt, — der Traum ist aber ein für allemal keine Philosophie. — Und wer sich mit speziellen wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht zufrieden stellen will, der braucht deshalb keineswegs die Wissenschaft zu verachten und ihre Errungenschaften ausser Acht zu lassen. Dies hat Cieszkowski in seinen phantasiereichen aber gedankenstrengen Ausführungen über das Weltall am allerwenigsten getan. Wenn er den Fortschritt für ein absolutes Prinzip erklärte, so tat er es deshalb, weil er es mit der philosophischen Erkenntnis ernster nahm, als das heute im allgemeinen geschieht. Und wenn er an die Analogie aller Welten auch auf geistigem Gebiet glaubte, so befand er sich nicht im Gegensatze, sondern im ausgesprochenen Parallelismus zu den Entdekkungen der modernen Astronomie, die uns z. B. das Vorhandensein unserer chemischen Elemente auf den entferntesten Weltkörpern bewiesen hat. Die Idee der Unendlichkeit des Weltalls stützt sich auch entschieden auf die wissenschaftlichen Einsichten der Neuzeit. Ist doch ein Giordano Bruno ganz undenkbar vor Copernicus.

Die Weltanschauung, die uns in Cieszkowskis Lehre vom Weltall entgegentritt, bedeutet logisch die Aufhebung des Dualismus zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit und erfüllt so eines der entschiedensten und prinzipiellsten Postulate, die der Philosoph an das spekulative Denken stellte.

Die Ewigkeit ist danach nicht ausserhalb der Zeit, denn dann wäre sie eben zeitlich begrenzt. Ebenso wenig kann die wahre Ewigkeit mit jener rein logischen, abstrakten und fiktiven Ewigkeit zusammenfallen, die etwa der Geltung eines mathematischen Lehrsatzes zugesprochen werden darf, — sondern sie ist eben das lebendige Absolute, das alle möglichen zeitlichen Bestimmungen in sich einschliesst, andrerseits aber nur in der Zeit und durch die Zeit sich realisiert. Ebenso ist das Absolute des Raumes nicht

ein abstrakt konstruiertes Jenseits aller räumlichen Bestimmung, denn das ergäbe wieder ein begrenztes Unendliches, was ein Widersinn ist, — sondern es ist der „absolut ausgedehnte", unendliche Raum, der alle denkbaren begrenzten Raumteile, alle möglichen räumlichen Bestimmungen in sich enthält, selbst aber nicht ausserhalb ihrer bleibt, sondern durch sie sich realisiert.

Wir stehen hier derjenigen Anschauung gegenüber, die unser Philosoph selbst mit grösster Klarheit formulierte, wenn er schrieb: „Die Unendlichkeit selbst kann nicht wahre Unendlichkeit sein, wenn sie nicht alle Endlichkeit in sich selbst umfasst, — denn solange sie die Endlichkeit aus sich ausschliesst und ausserhalb ihrer lässt, solange ist sie eben durch sie begrenzt, also an sich wirkliche Endlichkeit. Und da jene Unendlichkeit, wenn sie nicht ein leeres Ideal, d. h. ein Hirngespinst bleiben soll, sich lebendig realisieren und in der Reihe der Endlichkeiten offenbaren muss, — und die Endlichkeit selbst, indem sie die Unendlichkeit stets offenbart und erfüllt, eben dadurch ihre Teilhaberin, — ihre wirkliche Erscheinung wird, — so gehören diese Begriffe, wenn sie auch scheinbar einander widersprechen, doch ihrem Wesen nach zusammen und beziehen sich aufeinander, als entgegengesetzte Seiten der einen realen Wirklichkeit, welche sich selbst ins Unendliche durch jene Endlichkeiten offenbart." [1]

Uns scheint Cieszkowski in dieser seiner Lehre die einzig richtige Erfüllung jener Forderung der hegelschen Logik geliefert zu haben, das Endliche innerhalb des Unendlichen und nicht davon ausgeschlossen zu denken. [2] Er hat mit seiner Idee des einen und einheitlichen, aber in sich unendlich differenzierten Absoluten, — worauf seine

[1]) Ojcze-Nasz Bd. II. S. 401—402.

[2]) Vergl. etwa u. a. K. Fischers Logik und Metaphysik zweite Ausgabe §§ 84—87.

Auffassung zweifellos hinausläuft — die von Hegel so treffend gerügte „schlechte Unendlichkeit“ endgültig überwunden, weil er entschieden darüber hinausging. Der endlose Progress, der dem vernünftigen Denken unfassbar bleibt, solange er als solcher betrachtet wird, wird eben vernünftig und fassbar, wenn er als Totalität, als Einheit aufgefasst wird, wie das in Cieszkowskis Begriffe des absolut ausgedehnten und absolut ewigen in seiner Totalität aber organischen Weltalls geschieht. Die hegelsche Logik verlangte, dass der endlose Progress aufgehoben werde in dem Begriffe des Fürsichseins. Wahrhaft „für sich“ ist aber nur das Absolute.

§ 4.

Diesseits und Jenseits sind eines, — sie gehen auf in dem Begriffe des einen unermesslichen, in sich in zahllose Welten differenzierten Weltalls. Also ist auch jener ewige Abgrund, der „Himmel“ und „Erde“ bisher trennte, ebenfalls überbrückt. Himmel und Erde sind identisch, d. h. auf eines zurückführbar.

Nun ist aber der „Himmel“ nach unseren bisherigen Anschauungen der eigentliche Sitz Gottes, — sagen wir doch im Vaterunser ausdrücklich: „der du bist im Himmel.“ Wie stellt sich der neugewonnene Begriff des Weltalls zu dieser religiösen Idee? Der Philosoph geht hier, wie sonst so oft, von einer geschichtlichen Untersuchung aus.

Das ganze Altertum — mit Einschluss des Judentums — hat, seinem Standpunkte, seiner ganzen Denkart entsprechend, den Sitz der Gottheit vollständig sinnlich und naiv nach bestimmten physischen Orten verlegt.[1] Und wenn

[1] Hier wie bei allen geschichtlichen Untersuchungen Cieszkowski's ist es von grösster Wichtigkeit daran festzuhalten, dass er von dem allgemein herrschenden, nicht von den sporadisch auftauchenden, in den edelsten Geistern keimenden Vorstellungen sprechen will. Vergleiche im I. Teil § 6.

das Altertum vom Himmel sprach, so meinte es das sichtbare Firmament, welches in dieser oder jeder Form als Aufenthaltsort der Götter angesehen wurde. Das Christentum brachte die idealistische Reaktion gegen diesen Realismus der Antike, und so wurde denn der Himmel in die Unendlichkeit — jenseits der Endlichkeit verlegt, Gott aber die ideale Allgegenwart zugesprochen.

Nun ist nach des Philosophen Anschauung dieser ideale, aber eben nur ideale Himmel, diese rein idealistisch aufgefasste Allgegenwart erst eine negative Bestimmung und nicht die volle Affirmation, die das Ziel des Denkens ist. Der Himmel in dieser Bedeutung ist die Negation jedweden sinnlich bestimmten Ortes, also erst die abstrakte, leere Unendlichkeit. Was die Allgegenwart anbelangt, so läuft dieses nur ideelle „überall" im Grunde hinaus auf das reelle „nirgends", — weil es eben nichts anderes besagt als nur: „nicht irgendwo."

„Es ist", sagt der Philosoph, „die reinste, die ideellste Allgemeinheit des Gedankens, eine Allgemeinheit, welche aller sinnlichen Wirklichkeit entzogen worden ist (abstractum), die jeder Erscheinung entbehrt, — während im Gegenteil alle Bezeichnungen der Sitze der Gottheit in den vorchristlichen Religionen, sinnliche Einzelheiten des Seins waren, Einzelheiten, welche an gewisse begrenzte Orte gebunden waren." [1]

Dieses idealistische Stadium in der Entwickelung der menschlichen Vorstellungen war durchaus notwendig. Es musste eben die Unendlichkeit Gottes zuerst rein ideell hingestellt, die sinnliche, naive Denkart des Altertums schlechterdings negiert, vertilgt werden. Das Unendliche konnte zunächst nur begriffen werden als das gerade Gegenteil aller Endlichkeit. Indessen ist nach Cieszkowskis

[1]) Ojcze-Nasz Bd. II. S. 357.

Anschauung die Zeit gekommen, dieses gegensätzliche Verhältnis organisch zu fassen, diesen Widerspruch in einer höheren Einheit aufzuheben.

Dem Begriffe des unendlichen Gottes widerspricht es ebensosehr ihn aus aller Endlichkeit auszuschliessen, wie es ihm widerstreitet, ihn in irgend einer Endlichkeit einzuschliessen, denn beides heisst, ihn beschränken. Gott ist also weder gegenwärtig nur an einem Orte, noch ist er jenseits aller Oertlichkeit, also an keinem Orte, sondern er ist wirklich gegenwärtig an jedem Orte, an allen möglichen Orten, — in der Unendlichkeit des endlichen Daseins. So ungefähr ist Cieszkowskis Anschauung kurz zusammenzufassen.

Indessen müssen wir, um den Gedanken des Philosophen voll kennen zu lernen, zu dem Begriffe des Himmels zurückkehren. Da das religiöse Bewusstsein den Himmel als eigentlichen Sitz Gottes bezeichnet, so muss dieser Begriff der „konkreten Fassung" der Unendlichkeit entsprechend sich gestalten.

Im Altertum war der sinnliche Himmel auch der sinnliche Wohnsitz der Götter. Dem Christentum genügte derselbe nicht, es verschmähte ihn wie alle Sinnlichkeit und versetzte das Reich Gottes jenseits alles sinnlich Wahrnehmbaren. Und anders konnte es auch nicht sein: Das religiöse Denken hatte sich schon zum Begriffe des Unendlichen emporgeschwungen, — die Erfahrung hingegen kannte keine andere Welt als unsere kleine Erde. Kein Wunder, dass sich die religiösen Geister davon abwandten. Das ideell erkannte Unendliche musste das sinnlich bekannte Endliche geradezu erdrücken.

Nun hat uns aber der Fortschritt der Erfahrungswissenschaften über die physische Welt eines Besseren belehrt. Die Astronomie hat uns das Weltall entdeckt und gezeigt, dass unsere Erde weder der Mittelpunkt der Welt ist, wie

das Altertum meinte, noch ein blosser „Abfall“ der wahrhaft wirklichen Welt, wie das Christentum glaubte, — sondern dass sie ein Glied, ein Teilchen des unermesslichen Weltalls ist, dass sie mit den zahllosen Welten des Universums im Zusammenhange und in Wechselwirkung verbleibt.

Wenn wir heute vom „Himmel“ sprechen, so dürfen wir weder irgend einen beschränkten Ort so bezeichnen, noch an ein unbestimmtes Jenseits denken, sondern, wenn wir mit der wissenschaftlichen Erkenntnis unserer Tage im Einklange bleiben wollen, so müssen wir das unermessliche Universum „Himmel“ nennen. Wenn wir also sagen: „der du bist im Himmel,“ — so bezeichnen wir für unser heutiges Bewusstsein die allgemeine Welt als wahren Sitz der Gottheit, so erklären wir das Weltall als „sensorium“ der Allgegenwart Gottes, so verehren wir Gott im Universum.

Es ist nach des Philosophen Auffassung logisches Postulat, Gott von der endlichen Welt nicht auszuschliessen. Dies muss aber geschehen, so lange die Welt als bloss endlich angesehen wird. Nun erlaubt es der heutige Stand der Wissenschaft nicht nur, sondern er fordert es direkt, dass das Weltall unendlich gedacht werde. So schreitet denn Cieszkowski dazu fort, das Universum als das eine in sich einheitliche, aber ins Unendliche differenzierte Absolute aufzufassen, welches denn auch, wie der Philosoph sagt, nicht unwürdig ist, das wahre Heiligtum, — ja die absolute Offenbarung des Unendlichen zu sein.

Ein schöner Passus bei Cieszkowski lautet: „Fragen wir irgend einen einfachen und gesunden Verstand, was denn der Himmel sei?“ — „Ohne Nachdenken und Vorurteil wird er sofort nach oben blicken, — er wird uns die allgemeine Harmonie der Sphaeren zeigen, die weder dem Auge ergründlichen, noch der Einbildungskraft erreichbaren Schätze des Universums, -- Milliarden von Himmelskör-

pern, — Erden, die mitsamt unserer Erde — jenem Pünktchen im Weltall — durch den absoluten Raum sich bewegen, — und die dieselben beherrschenden Brennpunkte — und Milchstrassen und Archipeln von Welten. — Und bei diesem herrlichen Anblicke wird er in der Tat bekennen, dass dies ein gewaltiger und genugtuender, dass dies ein Gottes würdiger Tempel ist, — dass es nicht nötig ist, nach dem künftigen Leben sich umzusehen, um ihn zu erblicken, dass es uns vielmehr schon im jetzigen Leben und in der gegenwärtigen Welt vergönnt ist, die Majestät Gottes zu bewundern und anzubeten — in seinen zahllosen Gemächern, Palästen und Häusern, — denn in jenem paradiesischen Anblick offenbart sich schon der Herr jener himmlischen Heerscharen als gross und allmächtig.“ [1]

Hier müssen wir einhalten, ohne uns verleiten zu lassen, der Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt und ihrer Behandlung durch Cieszkowski uns hier schon zuzuwenden. Denn dies wird uns erst verständlich sein, wenn wir des Philosophen Lehre vom Geiste kennen. Hier handelt es sich darum, recht klar diejenige Anschauung unseres Denkers aufzufassen, wonach Gott reell und lebendig gegenwärtig ist im Weltall. Es behält demgemäss unser allgemeine Sprachgebrauch Recht, der das sichtbare Weltall und das eigentliche Reich Gottes mit demselben Ausdrucke als „Himmel“ bezeichnet. Das Universum ist nichts anderes als der Himmel, in dem Gott wohnt.

Diese Einsicht wirft ein ganz neues Licht auf die grosse geschichtsphilosophische Grundidee Cieszkowskis; das Universum ist das wahre, unendliche Reich Gottes, und unsere Erde gehört zu diesem Himmelreich, wie sie mit dem allgemeinen System des Weltalls organisch verbunden ist. Sie ist also kein „Abfall“ der Welt, kein Verbannungsort und

[1]) Ojcze-Nasz Bd II. S. 373.

kein Tal der Tränen, — sondern ein Gebiet, ein Teil des allgemeinen Gottesreiches, sie hat das Recht und die Pflicht zum Himmelreiche zu gehören. Wenn sie also heute noch unter der Herrschaft des Bösen leidet, — so ist dieser Zustand nicht ein ewiger, sondern im Gegenteil nur ein vergänglicher. Die Erde ist bestimmt zum Mitgliede des geistigen Gottesreichs, wie sie zum materiellen wirklich schon gehört, — also muss ihr die Möglichkeit gegeben sein, nach dem grossen Weltgesetze des Fortschritts den himmlischen Zustand zu erreichen, durch die menschliche Tat zu realisieren.

„Von nun an werden wir also den Himmel nicht mehr für irgend einen „erdenlosen" Ort, noch die Erde für einen „himmellosen" halten; infolgedessen wird auch die Welt aufhören für uns gottlos, und Gott weltlos zu sein. Im Gegenteil, wir werden die Vereinigung Gottes mit der Welt, und die Erziehung der Welt für Gott anerkennen, die Umfassung der Erde durch den Himmel und die Beerbung des Himmels durch die Erde, denn das wird die Himmelfahrt der Erde und andrerseits das Herabsteigen des Himmelreichs auf die Erde sein." [1]

Jener innige, untrennbare Zusammenhang alles Philosophierens mit der Historiosophie, dieses Eindringen der geschichtlichen Idee in alle möglichen Gebiete des Denkens, wie sie Cieszkowskis Auffassung der Weltgeschichte entspricht, kann schwerlich besser illustriert werden, als es hier geschieht, da wir die kosmologischen Anschauungen unseres Denkers in das geschichtsphilosophische Bett münden und damit sich vereinigen sehen.

Auch müssen wir uns jetzt dieser Grundlage des ganzen Systems wieder zuwenden, um den weiteren Gedankengang in demselben richtig zu erfassen.

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. II. S. 407.

§ 5.

In seiner Logik hatte Hegel den tiefsinnigen Gedanken entwickelt, dass der Ganze Sinn eines jeden Gegensatzes der sei, einen und denselben Gegenstand von zwei verschiedenen Seiten zu fassen, dass die widersprechenden Bestimmungen — die entgegengesetzten Attribute einer und derselben Sache ausdrücken, deren Entgegensetzung eben das Wesen dieser Sache erfasse und festlege.

Aus dieser Anschauung ergibt sich von selbst die Einsicht, dass das Denken nur von den Teilen zum Ganzen, von den Attributen zur Sache selbst fortzuschreiten brauche, um den ganzen Gegensatz zu überschreiten, den Widerspruch in dieser „höheren Einheit" versöhnt zu finden.

Diese höhere Einheit ist im Verhältnis zu jenen gegensätzlichen Begriffen — eben das Höhere, es ist der ganze, volle Begriff gegenüber blossen Attributen; in ihr vereinigen, verbinden sich jene einseitigen Bestimmungen zum allseitigen Erfassen. Daher ist diese dritte, synthetische Stufe das Konkrete, im Verhältnis zu dem die beiden Seiten des Widerspruches abstrakt sind.

Dieses Konkrete ist die ganze Wahrheit jener Abstraktionen. Also ist der Fortschritt zur Wahrheit eben das Fortschreiten des Gedankens vom Abstrakten zum Konkreten, vom Einseitigen zum Allseitigen. Aus der einseitigen Bestimmung wird der Gedanke herausgedrängt in die entgegengesetzte Einseitigkeit, weil die eine die notwendige Ergänzung der anderen ist. Die eine kann ohne die andere nicht sein. Aus diesem Dilemma kann der Gedanke nicht anders sich retten, als indem er die widersprechenden Begriffe in einem dritten vereinigt. Erst bei dieser Vereinigung kann er sich beruhigen, wo er die eine Bestimmung festhalten kann, ohne die andere preiszugeben.

Die ganze Philosophie Hegels gestaltet sich demgemäss zu einem Prozesse des Entgegensetzens und Zusammenfassens von Begriffen, aus dem sich immer konkretere d. h. immer allseitigere und umfassendere Begriffe ergeben, die immer mehr widersprechende Bestimmungen in sich einschliessen, also immer allseitigere, immer lebendigere Wahrheiten zum Ausdruck bringen.

Diese Denkmethode seines Lehrers hat Cieszkowski in allen Stücken anerkannt, er hat sie rückhaltslos für die absolute philosophische Methode, für den entdeckten „Stein der Weisen“ [1] erklärt. Keine andere konnte ihm auch für seinen historischen Gesichtspunkt passender erscheinen. Ist doch nach seiner Anschauung die Geschichte selbst nichts anderes, als das immer vollere, immer reichere und immer allseitigere sich ausgestalten jener Wahrheit, die er als den „Begriff der Menschheit“ sehr treffend bezeichnet hat.

Der gewaltige Unterschied zwischen ihm und Hegel, der sich immer kräftiger entwickelte, ja, der direkte und bewusste Bruch mit dessen Standpunkt, den wir seinerzeit feststellten, änderte hieran garnichts. Cieszkowskis Geschichtsphilosophie z. B., welche so entschieden aus der ganzen Gedankenwelt Hegels heraustritt, ist sicherlich ein gewaltiges Denkmal der hegelschen Methode. Ohne diese ist Cieszkowskis Philosophie als *System* nicht zu begreifen.

Nur wenn wir jenen Grudgedanken der hegelschen Dialektik, den wir soeben besprachen, im Auge behalten, können wir verstehen, was Cieszkowski eigentlich sagen will, wenn er immer nach dem *konkreten* Begriffe, nach der *allseitigen* Auffassung fragt, wenn er immer die *volle* Bestimmung sucht im Gegensatze zur *leeren*, die *lebendige* Wahrheit im Gegensatze zur *Abstraktion*.

[1]) Vergl. Prolegomena zur Historiosophie S. 131.

Die Geschichtsphilosophie verkündet die allseitige, organische Verwebung aller entwickelten, bisher aber widerstreitenden Elemente und Prinzipien des menschlichen Lebens: dies ist eben die erkannte höchste Wahrheit, denn jedes ungelöste Problem ist nach dieser Anschauung nichts anderes als ein unaufgehobener Widerspruch; die Lösung des Problems des Widerspruches selbst bedeutet demnach die prinzipielle Lösung aller möglichen Probleme überhaupt.

In der Sphaere des reinen Denkens, also formal, hatte Hegel diese Lösung schon geliefert. Cieszkowski führt sie auch inhaltlich durch, dehnt ihre Geltung auf die konkreten Wahrheiten des Lebens endgültig aus.[1]) Die ethischen und socialphilosophischen Erörterungen unseres Denkers sind nichts anderes als die Anwendung dieses, in der Geschichtsphilosophie allgemein für den ganzen Komplex menschlichen Lebens und Webens überhaupt, der den Inhalt der Geschichte ausmacht, endgültig verwehrteten Grundsatzes speziell auf die Sphaere der Ethik, des sozialen Lebens, der Praxis.

Jetzt werden wir sehen, wie das dialektische Prinzip, das uns als Gesetz der historischen Entwickelung zuerst entgegengetreten ist, auf dem Gebiete der höchsten Prinzipien selbst sich bewährt. Der geschichtliche Gesichtspunkt ist hierbei nicht etwa zu vernachlässigen, denn diese Prinzipien sollen eben in ihrer Entwickelung zur vollen Reife verfolgt werden. Der Einblick in den allgemeinen Verlauf der Weltgeschichte, in die Gesetzmässigkeit der historischen Entwickelung des Menschengeschlechts ist es, der unseren Philosophen darauf führt, auch auf dem Gebiete der Metaphysik ein entschiedenes Wort auszusprechen, genauer ge-

[1]) An sich war diese Anwendung der Dialektik auf die konkreten Wahrheiten des Lebens Hegel keineswegs fremd, aber im allgemeinen finden wir bei ihm das Ueberwiegen rein logischer Formulierungen obwalten, bei denen es schwer wird irgend ein konkretes Substrat ausfindig zu machen.

sagt, die in ihm die Anschauung erzeugt, es sei die Zeit gekommen, wo aus der ganzen bisherigen Entwickelung der Weltanschauungen ein definitives Facit gezogen werden könne, — das diese Entwickelung zum positiven Abschluss bringt.

Auch auf dem Gebiete der Metaphysik, der Vorstellungen und Theorieen vom Weltgrunde, sind die widersprechenden Prämissen des grossen Syllogismus schon entwickelt, welcher ihren Widerstreit endgültig zu schlichten berufen ist. Cieszkowski fasst sich über diesen Gegenstand recht kurz. Er berührt nur die wesentlichsten Gesichtspunkte. Aber seine Ausführungen lassen an Klarheit nichts zu wünschen übrig und erlauben keinen Zweifel darüber, was er sagen will.

Durch die ganze Entwickelung des menschlichen Nachdenkens über das Wesen der Welt, also auch des Menschen selbst, — zieht sich ein Grundgegensatz: der von Idee und Materie, von Denken und Sein, von Sinnlichkeit und Vernunft, von Körper und Seele. Alle philosophischen Systeme, die es gegeben hat, drehen sich im Grunde um diesen Gegensatz; dieser prinzipielle Widerstreit ist das eigentliche Problem aller Philosophie. Das grosse Prinzip der Versöhnung der Gegensätze, dessen Gültigkeit für alle denkaren Gebiete die Historiosophie proklamiert hat, ist berufen, auch dieses Problem definitiv zu lösen.

Weder der Idealismus in seiner Einseitigkeit, noch der Materialismus in der seinigen ist imstande, den menschlichen Geist dauernd zu befriedigen. Dagegen sind beide berechtigt als Momente in der vollen Wahrheit. Zu dieser soll sich der Gedanke nun erheben:

„Die Resultante von Sein und Denken, die Synthese von Natur und Idee, der dritte Ausdruck des grossen Syllogismus des Weltalls, ist: der lebendige, bewusste, tätige Geist. Da ist der höchste und vollste Begriff,

den das menschliche Bewusstsein wird erreichen können. Die Krone des Weltalls ist der Geist, sein Prinzip und sein Keim ist der Geist. Der Geist ist Alpha und Omega, er ist das prius et posterius des ganzen Universums. Es gibt nichts über dem Geist, nichts trotz des Geistes, sondern im Gegenteil alles ist aus dem Geiste, für den Geist und durch den Geist.“ [1]

Der Geist also ist der absolute Vermittler zwischen Idee und Materie. Das darf man ja nicht als Mittelding, als neutrales Mittelglied auffassen. Cieszkowkis Geist ist eben ganz im Sinne der hegelschen Logik, höhere Einheit, in der Idee und Materie als Momente aufgehoben sind und restlos aufgehen, er ist das Konkrete, zu dem jene abstrakten Bestimmungen sich verhalten wie Teile zum Ganzen, wie blosse Attribute zur Substanz; er ist ihnen gegenüber das *φύσει πρότερον*.

Als Verbindung von Idee und Materie darf also der Geist nicht rein ideell aufgefasst werden, wie das bisher so oft geschah. Der Geist ist nach Cieszkowskis Lehre nicht das Gegenteil der Natur, nicht die Negation der Materie. Das ist eben die Idee, der Gedanke, — der Geist ist die organische Einheit, welche diese entgegengesetzten Momente in sich einschliesst. Hat doch auch der Sprachgebrauch aller Völker den Geist und — Vernunft, Denken, Idee; spiritus und animus, intellectus, mens; *πνεῦμα* und — *νοῦς*, *λόγος* — ausdrücklich unterschieden.

Nur wenn der Geist so aufgefasst wird, kann er als Fülle der entgegengesetzten Bestimmungen, als vollkommene Aufhebung jenes prinzipiellen Widerspruches, rechtmässig als absolutes Prinzip des Weltalls angesehen werden. Denn solange ein Begriff mit einem anderen in Widerspruch steht, weist er mit Notwendigkeit auf ihn hin,

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. III. S. 48.

kann er ohne ihn nicht sein, ist er bedingt, also relativ. Der Geist ist eben deshalb das Absolute, weil er das absolut Konkrete, das allseitig Vermittelte ist.

„Der Geist ist die höchste Affirmation, die allseitigste Synthese, er ist das, was ist und lebt, und ist und lebt eben deshalb, weil es keine Einseitigkeit, kein Hirngespinst, keine Einbildung, keine abhängige Relativität, kein Nur ist, — sondern eben Fülle, lebendige Totalität, welche die Verschiedenheit in ihrer Einheitlichkeit umfasst." „Der Geist ist Begriff und Materie zugleich, in lebendiger Einheit, ein sinnlich-vernünftiges Wesen, denkendes Sein und verkörperter Gedanke." „Der Geist ist Seele und Körper im Leben." [1]

„Wir erkennen den Geist an als wahre Einheit der hauptsächlichen Elemente alles Daseins, als Synthese der Natur und der Idee, des Seins und des Logos — als Wesen, das durch sich lebt, seiner bewusst und selbständig ist." [2]

So bildet sich bei unserem Philosophen die rein logische Bestimmung der Versöhnung widerstreitender Begriffe fort zur Lehre vom lebendigen Wesen, das nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin sich auslebt. Der eine lebendige Geist offenbart sich durch die Materie und lebt in ihr, besitzt aber andrerseits ein psychisches Dasein, — materielles Leben und Bewusstseinsleben sind von einander schlechtweg nicht zu trennen. Daher ist es auch ein Fehler, sie trennen zu wollen, denn sie gehören notwendig zusammen, ihr Zusammenhang ergibt eben das wahre Leben des Geistes. Im Wesen des Geistes ist ihre Bindung begründet.

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd III. S. 50. — Cieszkowski erklärt mit aller Entschiedenheit diese Auffassung des Geistes für den ganzen Sinn des Ausdrucks I. Thess. V. 23.: *ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα.* Danach wäre im lateinischen Texte die Interpunktion zu ändern und zu lesen nicht: integer spiritus vester, et anima, et corpus, sondern: integer spiritus vester, et anima et corpus.

[2]) Ebenda S. 54.

Nun ist das Wesen ein für allemal mehr als die Summe seiner Teile, als der Komplex seiner Attribute. Diese erschöpfen nicht das Wesen, sondern im Gegenteil sind sie absolut abhängig vom Wesen, blosse Ausflüsse des Wesens. Der Geist aber ist „lebendig, bewusst und tätig", — daher ist er umsomehr über seine Offenbarungsweisen absolut erhaben. Er steht ganz und gar über ihnen, er ist nicht nur durch sie und in ihnen, sondern er ist für sich und durch sich, er ist Herr seiner selbst, — ist Persönlichkeit, also ist sein Denken und sein Sein sein Eigentum, seine Tat; der Geist ist also immanent und transcendent zugleich, — er lebt sich aus in seinen Elementen, welche ihn mit der allgemeinen Substanz verbinden, — kann aber, wie er für sich ist, von ihnen unterschieden werden.

„Der Geist hat also seinen Leib und er hat seine eigene Seele, und das macht eben seine geistige Natur aus, während im Gegenteil ein jedes Ding nur ein abhängiger Teil des allgemeinen Körpers und Teilhaber der allgemeinen Seele ist. Sein Sein und sein Gedanke sind nur relativ, abhängig, fremd, — daher ist es kein Selbst, es ist nicht Persönlichkeit (per-se, persona)". [1] Wie die Materie einer Sache nicht ihr selbst gehört, — so kann die Sache auch nur gedacht werden, kann aber sich selbst nicht denken — der Geist aber denkt sich selbst, — ist selbstbewusst. „Ziel für sich ist nur der Geist — sein Sein und Denken aber sind nur seine eigenen Mittel. Er ist das Leben selbst — und sie sind nur Elemente des Lebens." [2]

„Diese Transcendenz des Geistes aber bedingt seine Unsterblichkeit, — denn was nicht selbst ist, das kann allerdings zerfallen und zu Grunde gehen, was aber

[1] „Ojcze-Nasz", Bd. III. S. 58.
[2] Ebenda S. 59.

selbst ist, das kann sich dieser „Selbstheit“ nicht entschlagen, welchen Veränderungen es auch immer in seinem Sein wie es in seinem Denken unterliegt. Vergehen können die Materien und Formen des Geistes, — aber jene selbständig ausgebildete, erarbeitete und verdiente Persönlichkeit, die ist schon ein ius quaesitum — die enthält schon den ontologischen Beweis der Unsterblichkeit des Geistes, *διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας*, wie der Apostel sagt (Tit. III. 5).“ [1])

Um den tätigen Geist, um die tätige Persönlichkeit handelt es sich hier; oder vielmehr die Tätigkeit ist als eigentliche Bedingung der Persönlichkeit hier hingestellt. Die Persönlichkeit muss „selbständig ausgebildet, erarbeitet und verdient“ sein.

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. III S. 59. — In diesem Zusammenhange halten wir es für angezeigt, die folgende Ausführung aus Cieszkowskis Schrift „Gott und Palingenesie“ (S. 48—50) hier wiederzugeben:

„Nicht als Individualität, denn da ist der Geist nur in seiner Einzelheit; — nicht als Subjektivität, denn da ist er nur in seiner Allgemeinheit, — wohl aber als Person in seiner Totalität kann er zunächst auf Unsterblichkeit Anspruch machen. Ich sage zu erst nur kann, denn das positive Wirklichsein, das Wie und Was dieses Seins, gehört nicht hierher; wir greifen sogar jetzt über unsere Aufgabe hinaus, indem wir beständig positive Andeutungen geben. Aber es hilft nichts; bei der Auflösung müssen durchaus weitere Keime gegeben werden, sobald man dem Zweifel zu huldigen nicht gesonnen ist, — dem Zweifel, dessen Nachfolge die Verzweiflung ist.

Das, wozu der Geist selbst es an und für und aus sich gebracht hat, das, wozu er sich durch seine Tatigkeit gemacht, durch seinen Willen bestimmt hat, dies ist seine eigene, eigentlichste, und also auch eigentümlichste Bestimmung, dies ist nicht von aussen gesetzt, nicht nur in ihn selbst reflektiert, sondern wirklich durch ihn und aus ihm entwickelt. Dies kann ihm auch nimmermehr geraubt werden, denn darüber hat keine Macht in der Welt zu walten. Dies ist zunächst sein Recht, und als Recht ist es ewig, unveräusserlich. Solange der Geist nur Tatsache war, solange war er abhängig, mithin vergänglich, — solange er nur als reine Tätigkeit war, solange war er nur einem abstrakten Allgemeinen gegenüber, welches er wohl an sich hatte, an welchem er aber untergehen musste, seiner inadaequaten Stellung wegen. Als Tathandlung oder aber richtiger gesagt, als tätige Person, trägt der Geist seine Bestimmung, seine Telergie, in sich. Seiner bereits erwachten, gewonnenen, und dann erfüllten und realisierten Freiheit kann er nicht mehr verlustig werden. Die an und für und aus sich

„Wenn wir eine Sache bilden, geben wir die Form ihrer Materie und passen die Materie an ihren Begriff an, während im Gegenteil ein jeder Geist, der Persönlichkeit ist, seine Form und seine Materie aus sich selbst erzeugt, und nach Massgabe dessen, was für ein Geist er ist, entwickelt und eben durch diese gemeinsame Entwickelung und von seinem eigenen Erwerb lebt.“ [1]

Die so bestimmte tätige Persönlichkeit, der persönliche Geist, ist „das Prinzip, die Summe und Krone des ganzen Universums.“ Alles was ausser ihm ist, was nicht er selbst ist, das bezieht sich auf ihn, das ist von ihm abhängig und in ihm begründet, das ist irgend eine Funktion, irgend eine Seite, irgend ein Attribut des Geistes. Er ist Grund und

---

vollbrachte Entwickelung kann sich nicht mehr verlieren. Dies wäre ein ungeheurer Rückschritt im ganzen Universum. Und könnte denn die Welt auf einer Ungerechtigkeit beruhen? Und in was möchte sich am Ende das geistige Tun auflösen und verlieren? Etwa ins allgemeine Denken? Oder ins besondere Sein? Aber dies sind ja seine abstrakten Praemissen, er schliesst sie ja in sich Die Indentität wird doch nicht zu den Abstraktionen heruntersteigen. Die vollbrachte geistige Entwickelung kann sich also nicht mehr, weder heraus noch hineinwickeln, sie ist, nicht nur weil sie ist, denn da wäre sie gerade nicht, sondern weil sie sich selbst vollbracht, weil sie absolut wird.

Unserer vollen, wirklichen Persönlichkeit sind wir im Leben nie verlustig, während alle anderen Geistesbestimmungen, selbst das Bewusstsein, uns mehr oder weniger verlassen können. Unsere Persönlichkeit aber verlässt uns nie, selbst im Schlafe bleiben wir, was wir geworden sind, die sittlichen Mächte wachen dann über die Bestimmtheiten unserer Persönlichkeit. Also im Tode können wir derselben auch nicht verlustig werden, die absolute Macht wacht dann über sie. In der kleinen Auferstehung (aus dem Schlafe) finden wir uns wieder in unserer Totalität, mit allen unseren eigenen Bestimmungen. In der grossen Auferstehung (aus dem Tode) muss dasselbe der Fall sein für unsere eigene Persönlichkeit, welche unser wirkliches Werk ist. Freilich kommt es hier weder auf die Einzelheiten, auf dieses und jenes an, denn dies ist eben als Einzelheit das nur Vergängliche, — noch auf die Allgemeinheit des Denkens, welche sich im reinen Ich partikularisiert hatte, was hier nur (subjektiv) die Erinnerung wäre, — sondern es kommt hier auf die wirkliche Resultante aller tätigen Kräfte jenes ganzen Prozesses des geistigen Werdens, welches das Leben ist, an.

[1]) Ojcze-Nasz Bd. III. S. 57.

Ziel aller Dinge — causa initialis et causa finalis, — wie der Philosoph sich ausdrückt. Daher ruht in ihm ihre einzige Berechtigung. Alles was Sache ist, ist rechtlos, ist alieni iuris, nur der Geist ist das absolut Berechtigte, weil er seinen Grund und sein Ziel in sich trägt, der Geist ist absoluter Selbstzweck, er ist Autonomie.

Während also alles andere nur im Verhältnis zu ihm etwas ist, ist er das wahrhaft Wirkliche, die volle Realität. Seine Praemissen, Idee und Materie, sind nur insofern etwas, als sie für ihn etwas sind, der Geist ist erst ein „Selbst", eine transcendente Persönlichkeit. „Wie also der Organismus der höchste Begriff ist in der Sphaere des äusseren Seins, wie die Idee der höchste in der Sphaere des inneren Gedankens, — so ist hinwiederum der Geist höchster Begriff im ganzen lebendigen Universum." [1]

Cieszkowskis Metaphysik beschränkt sich auf die Aufstellung dieses einen Begriffs, die Lehre vom Geiste ist der einzige Gedanke im ganzen System, der das eigentliche Gebiet der Metaphysik berührt. Trotzdem darf sie keineswegs als ein nebensächlicher Exkurs des Philosophen betrachtet werden, sie bezeichnet vielmehr eines der wichtigsten Stadien in der inneren Entwickelung seines Systems.

Die Richtung auf das Vermittelnde, die Entwickelung der Idee der Versöhnung und Harmonisierung alles Gegensätzlichen, die, wie wir sahen, das eigentliche Hauptthema der gesamten Philosophie Cieszkowskis ist, erreicht hier ihren positiven und endgültigen Abschluss. Die widerstreitenden Prinzipien werden als schlechterdings zusammengehörig erklärt. Der Weltgrund selbst wird nicht als ein abstrakt Einfaches sondern als ein Konkretes, also in sich Differenziertes hingestellt. Es ist dies die streng logische

[1]) Ojcze-Nasz Bd. III. S. 154.

Konsequenz der geschichtsphilosophischen Grundlage, auf der das ganze System sich aufbaut.

Auf dem Gebiete der Metaphysik aber bedeutet es keinen geringeren Schritt als die wirkliche Ueberwindung des Dualismus, welche Cieszkowski als die „heiligste Pflicht" des Denkens in der Gegenwart ansah. Und zwar ist diese Ueberwindung tatsächlich eine solche, wie sie der Philosoph verlangte, eine affirmative. Nicht durch die Rückkehr zum einfachen Monismus, sondern durch den Fortgang zu einem Begriffe, der an sich, in seiner Einheit, den Gegensatz einschliesst, wird die Vorstellung einer doppelten, zerrissenen Welt aufgehoben in der höheren Anschauung, dass die Welt wohl einheitlich, aber eben deshalb nicht einfach ist.

Damit ist auch jener Forderung genügt, der wir bei Cieszkowski so oft begegnet sind, die auch der tiefsinnige Grundgedanke der hegelschen Philosophie ist: die Wahrheit müsse durchaus als das volle, allseitige Lebendige, als das absolut „Konkrete" aufgefasst werden, das die widerstreitenden, also erst einseitigen, „abstrakten" Bestimmungen in sich einschliesst und vollkommen beherrscht.

Erst mit dieser Beantwortung der Frage nach dem absoluten Prinzip, nach dem Weltgrunde, erscheint uns Cieszkowskis System als wirklich abgeschlossenes Ganze. Wir haben noch überaus wichtige Anschauungen des Philosophen kennen zu lernen, die uns ganz neue Aussichten auf den Weg, den wir durch seine Gedankenwelt zurückgelegt haben, eröffnen werden. Aber das entscheidende Wort ist hier schon ausgesprochen. Was jetzt folgt, das sind nur noch Folgerungen.

Der Versuch, den Begriff des Geistes, wie wir ihn soeben kennen gelernt haben, in seiner vollen Bedeutung zu würdigen, würde uns hier viel zu weit führen. Worauf es

Cieszkowski selbst ankommt, das haben wir genügend hervorgehoben. Wir möchten nur noch darauf hinweisen, wie auch hier die Idee der Tat sich geltend macht. Der Begriff des Geistes ist nichts anderes, als der metaphysische Ausdruck desselben Prinzips der Synthese, das die Idee der Tat ethisch zum Ausdruck bringt. Daher identifiziert sich auch, wie wir gesehen haben, die höchste Bedeutung des Geistes mit dem Begriffe der tätigen Persönlichkeit.

Was nun die Folgerungen anbelangt, die sich aus diesem Prinzipe ergeben, so müssen wir uns hier darauf beschränken diejenigen zu verfolgen und kennen zu lernen, die der Philosoph selbst gezogen und entwickelt hat.

§ 6.

Der Geist ist der höchste mögliche Begriff; also ist das denkbar Höchste: — Geist. „Er ist die Summa und das Summum des Weltalls.“ [1] Wenn also das Höchste der Geist ist, — so ist offenbar der Höchste: Geist. „Also ist Gott Geist: πνεῦμα ὁ θεός (Joan. IV. 24).“ [2]

So sehen wir uns aus der Geisteslehre unmittelbar in die Gotteslehre eingeführt. In diesem Teile der Philosophie Cieszkowskis begegnen wir besonders häufig rein religiösen, ja, rein theologischen Ausführungen. Bei unserer Darstellung wollen wir uns aber auf die philosophischen Gesichtspunkte beschränken, welche auch vollkommen genügen, um die Lehre Cieszkowskis im wesentlichen kennen zu lernen.

Es genügt nicht zu wissen, dass Gott ein Geist ist, es handelt sich noch darum, zu erfahren, was für ein Geist er ist. Denn es ist, wie der Philosoph sich ausdrückt, der

[1] Ojcze-Nasz Bd. III. S. 51.
[2] Ebenda S. 61.

Geist wiederum nicht eine einfache Bestimmung, die Sphaere des Geistes ist vielmehr ein Stufenreich, eine in sich gegliederte, differenzierte Welt.

Dieselbe enthält die verschiedensten Stufen und Grade und Arten des geistigen Daseins, die nach des Philosophen Anschauung abhängig sind von der vollkommneren oder minder vollkommenen Durchdringung seiner Hauptmomente, — des Ideellen und des Materiellen, von der verschiedenen Ausbildung seiner Transcendenz.

Die Relativität, die Abhängigkeit, ist das Merkmal der blossen Sachen im Gegensatze zur Autonomie des Geistes. Aber diese Autonomie ist in der Sphaere des Geistes eben auch verschieden entwickelt, und sogar in der Welt des persönlichen Geistes muss eine Abstufung festgestellt werden, die von der Abhängigkeit und Relativität zur Unabhängigkeit und Absolutheit führt.

So ist, sagt der Philosoph, der Mensch sicherlich ein Geist. Aber er durchdringt sein ganzes Wesen noch nicht unmittelbar. Die Geheimnisse seines Körpers, den er selbst nicht gebildet, sondern von Aussen empfangen hat, kann er nur mühevoll und langsam durch die Wissenschaft erforschen, — ebenso die Tiefen seines Seelenlebens nur auf dem Wege der Reflexion allmählig kennen lernen. Der Dualismus seines Seins und seines Denkens ist also schon in gewissem Grade, aber noch nicht vollkommen ausgesöhnt und aufgehoben. Ihre transcendente Einheit ist noch nicht voll entwickelt, also ist der Mensch aller Verwandtschaft mit den blossen Sachen noch nicht entschlagen. Er ist ein begrenzter Geist, also, wie die heilige Schrift mit mathematischer Präcision sich ausdrückt: „Gott ähnlich aber nicht gleich.“ [1]

[1]) Vergl. Ojcze-Nasz Bd. III. S. 63.

„Es gibt also in der Sphaere des Geistes niedrigere und höhere Stufen, Schichten, Grade und Potenzen. Es gibt nebensächliche und hauptsächliche Geister, es gibt solche, die Mittel, und solche, die Ziele sind, — mehr oder weniger begrenzte, mehr oder weniger entwickelte. — Es gibt ferner Geister, die kollektiv sind, deren Persönlichkeit nur rechtlich, und deren Selbstbewusstsein relativ ist. Ist doch der Mensch Geist, aber auch das Volk ist Geist, die Menschheit ist Geist, — und die Kirche ist Geist: — aber Gott endlich ist der absolute Geist, — der Geist der Geister.“ [1]

Wie jeder Geist nach Cieszkowskis Auffassung der Gedanke seines Seins, und das Sein seines Gedankens ist, so bezeichnet er auch Gott: als den „universalen Gedanken des universalen Seins und vice versa,“ als „alles Denken alles Seins“, und „alles Sein alles Denkens“,[2] – und er fügt sofort hinzu: „eben dadurch ist Er selbständige und selbstbewusste Selbstbetätigung, d. h. der Bildner seiner Selbst und der Schöpfer und Beherrscher des Weltalls.“

„Und wie unser Geist, unser Wesen selbst, er selbst, — Persönlichkeit ist, so ist auch der absolute Geist — absolute Persönlichkeit, — er ist Gott-Selbst (*αὐτόθεος*).“ [3] Gott als absolute Persönlichkeit begriffen, — das scheint dem Philosophen nicht nur der höchste Begriff von Gott zu sein, dessen der Mensch fähig ist, sondern auch der wahre, adaequate Begriff von Gott. „Dieser Name aber ist nichts anderes, als der Begriff, der Seiner Realität entspricht — (notio Dei realis, adaequata).“ [4]

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. III. S. 63.

[2]) Der Ausdruck ist ungemein schwer im Deutschen wiederzugeben. Ganz wörtlich lautet er: „Das All-Sein des All-Denkens und das All-Denken des All-Seins.“

[3]) a. a. S.

[4]) Ebenda.

Hier erreicht die eigentliche metaphysische Spekulation ihren Höhepunkt und der Gedanke Cieszkowskis verlässt sie, um den gewonnenen metaphysischen Begriff mit sittlichen Werten zu befruchten und erst dann definitiv für das schlechthin höchste Denkbare zu erklären. Es ist dieser Ideengang so recht bezeichnend für den Philosophen, der unzweideutig erklärt hat, dass man sich heute mit blosser Erkenntnis nicht begnügen dürfe, — dass es gelte, diejenige Wahrheit zu finden, „die uns frei machen soll.“ [1]

Die Definition Gottes, als des absoluten Geistes, enthält noch nicht die volle, qualitative Bestimmung seines Wesens, — sie drückt erst Gottes Verhältnis zu den anderen Geistern, und zwar eigentlich nur quantitativ aus. Sie bezeichnet erst Gott als den höchsten, vollkommensten u. s. w. unter den Geistern, aber sie gibt uns keinen Aufschluss über die Fülle der Eigenschaften des höchsten Wesens, sie spricht nur zu unserer Vernunft, während der voll entwickelte Begriff Gottes eine Idee sein muss, die entsprechend auch unser Fühlen und Wollen berührt und anregt.

Ein solches Prädikat, das qualitiv Gottes Wesen wirklich bestimmt, das die ganze Fülle seiner Vollkommenheit würdig zum Ausdruck bringt, ist das Wort „heilig“. Von allen denkbaren Eigenschaften ist die Heiligkeit die höchste und die vollste, denn „sie umfasst in sich die ganze Realität der Schönheit, Wahrheit und Güte.“ [2]

„Die Heiligkeit erschöpft eben alle möglichen Postulate des Geistes, alle seine virtutes, sowohl die tätigen wie die passiven, indem sie alle Vollkommenheit und Ehrwürdigkeit und Glückseligkeit zugleich ausdrückt.“ „Die Heiligkeit ist nicht mehr eine einfache und einzelne Vollkommenheit, sondern eine schon zusammengesetzte, organische; sie ist ferner die Vollkommenheit schon im vollkommenen Zu-

[1] Joan. VIII. 32.
[2] Ojcze-Nasz Bd. III. S. 67.

stande, im Zustande der Genugtuung, im Zustande der höchsten Seligkeit. Sie ist also subjektive Vollkommenheit multipliziert durch die objektive, sie ist die Vollkommenheit zur höchsten Potenz erhoben.“ [1]

„Was also der absolute Geist als Wesen ist, das ist die Heiligkeit als Beschaffenheit, d. h. die entsprechende Fülle, der erforderte und erfüllte, der vollkommene und vollendete Zustand, — status adaequatus, perfectus. Die Heiligkeit ist also die wahre Bedeutung und vornehmliche Bestimmung des Geistes, — seine Natur, sein Wesen und sein Ziel. Der Geist ist dazu da, um heilig zu sein, — er soll heilig sein. Der absolute Geist, als absoluter, ist heilig, — d. h. er ist der heilige Geist.“ [2]

Dies ist nun endgültig der höchste Begriff, zu dem menschliches Denken sich hinaufschwingen kann, denn es ist die Verbindung des höchsten Subjekts mit dem höchsten Prädikate, — es ist der höchste Wert, dessen das sittliche Bewusstsein sich Rechenschaft zu geben vermag.

Sowohl metaphysisch als auch sittlich ist also in der Benennung: „Heiliger Geist“ — Gott als der Absolute und Höchste ausgedrückt. Eine vollkommnere Bezeichnung Gottes kann nimmermehr gefunden werden. Es ist dies also sein wirklicher, also ewiger Name, der Gottes Wesen adaequat ausdrückt und seiner wahrhaft würdig ist.

Wenn die Menschheit Gott als den Heiligen Geist erkennt und anerkennt, dann wird sie „ihn sehen, wie er ist.“ [3]

§ 7.

Wir haben jetzt die feste Grundlage kennen gelernt, auf die alles sich stützt, was je unser Philosoph über Gott gelehrt hat. Und so können wir nun der von uns schon

[1]) Ojcze-Nasz Bd. III. S. 67.
[2]) Ebenda S. 68.
[3]) I. Joan. III. 2.

gestreiften Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt und der Beantwortung, die Cieszkowski ihr zuteil werden lässt, uns zuwenden.

Gott ist Geist, der Geist aber ist die absolute Vermittelung zwischen Idee und Materie. In dieser Begriffsbestimmung wurzelt der ganze Unterschied, der Cieszkowskis Gotteslehre von allen bisherigen, idealistischen Definitionen Gottes trennt.

Solange der Geist als die reine Negation der Materie aufgefasst wird, muss auch Gott jenseits der Welt versetzt werden. Aus Cieszkowskis Lehre vom Geiste ergibt sich mit logischer Notwendigkeit die Anschauung, das die materielle Welt nicht ausserhalb Gottes gedacht werden kann, dass sie vielmehr ein Moment im Wesen Gottes ist.[1] Wie ein jeder Geist nach Cieszkowskis Anschauung, so muss auch der Heilige Geist materiell sich ausleben, — wie er ideell lebt. Demnach ist das materielle Universum die lebendige Offenbarung Gottes.

Der Mensch ist Geist, wie Gott; er ist zu Gottes Ebenbilde geschaffen. Daher darf man vom Wesen des Menschen durch Analogie auf Gottes Wesen schliessen. Und so lehrt Cieszkowski unzweideutig: Wie der Mensch aus Seele und Körper besteht, — so hat auch Gott ausser dem ideellen auch ein materielles Dasein. „Wie der Mensch seine organische Welt hat, die sein Körper ist, — so hat auch Gott seinen organischen Leib, der das ganze Weltall ist.“ [2]

„Myriaden der verschiedensten Welten, die teils erst dem nebelhaften, noch undifferenzierten Chaos entspriessen,

---

[1]) In Cieszkowskis Schrift: Gott und Palingenesie (S. 61) findet sich ein Satz der hier von Interesse ist: „Gott ist der Inbegriff aller Realitäten.“ Nach dieser Auffassung kann folgerichtig überhaupt nichts, was positive Realität besitzt, ausserhalb Gottes gedacht werden. Dem entspricht auch vollständig jene Auffassung, wonach das Böse schlechthin als das Negative hingestellt wird. Vergl. II Teil § 10 u. § 11.

[2]) Ojcze-Nasz Bd. III. S. 189.

teils in der Fülle des Lebens und der Herrlichkeit wandeln, teils wiederum untergehen und absterben, Schwärme von Asteroiden, Pleiaden von Welten und Oceane von weltenschwangeren Nebeln, — das ist sein herrlicher, lichter und weltumfassender Leib.“ [1]

Aber unser Körper ist noch nicht unsere ganze Persönlichkeit, ebensowenig ist Gottes Wesen der Welt gleichzustellen. Wie die Persönlichkeit den Körper beherrscht, so herrscht auch Gott über das Weltall.

Andererseits ist unsere Persönlichkeit aber auch nicht die Negation unseres materiellen Daseins. Im Gegenteil, unsere Persönlichkeit lebt sich aus im Körper und durch den Körper. Also ist auch Gott keine abstrakte, einseitig-ideelle Weltseele, sondern er ist die absolute Fülle aller ideellen und materiellen Bestimmungen, er ist der absolute Geist, der durch das Weltall sich offenbart und dasselbe beherrscht, er ist der lebendige Inbegriff aller Realitäten.

Da Gott absoluter Geist, wir aber beschränkte, endliche Geister sind, so ist naturgemäss Gottes Verhältnis zur materiellen Welt noch ein ganz anderes als das unsrige. Der Philosoph bestimmt diesen Unterschied folgendermassen: Wir unterscheiden in unserem Wesen selbst ein Ich und ein Nicht-Ich, Seele und Körper. Aber ausser dem relativen Nicht-Ich, was unser Körper ist, der als Nicht-Ich nur im Verhältnis zur Seele sich darstellt, kennen wir ein absolutes Nicht-Ich, das ganz und gar ausserhalb unser und unabhängig von uns ist, d. i. die äussere, materielle Welt. Von dieser hängen wir in unserem leiblichen Dasein ab, wir gehören zu ihr, sind Teilchen ihrer Substanz.

Dieses Verhältnis ist bei Gott undenkbar, denn als Absoluter kann er nichts ausserhalb seiner antreffen, denn das würde ihn zu einem beschränkten Wesen degradieren. Alles

---

[1]) Ojcze-Nasz Bd. II. S. 407.

was ist, ist in ihm, — und so ist denn auch das materielle Universum ein Moment innerhalb seiner Persönlichkeit, nur relatives Nicht-Ich Gottes, welches von seinem Geiste beherrscht wird.

„Ein jeder Geist ist die lebendige Einheit des Körpers und der Seele. Das absolute Sein ist Gottes Leib. Der absolute Gedanke, Logos, ist Gottes Seele. Und Gott selbst ist der absolute Geist. — Gottes Leib — das ist das geschaffene Weltall, — das real-pantheistische Moment Gottes. — Und der absolute Geist, das ist die Gemeinschaft des Heiligen Geistes,[1] Gott-Selbst — die absolute, allgemeine Persönlichkeit, die Totalität der Allheit, — die lebendige, selbstbewusste, selbständige, selbsttätige Einheit des Weltalls.“[2]

Was der Philosoph lehrt, das ist in einem Ausdrucke kaum anders als mit Einheit von Gott und Welt zu bezeichnen. Wie sich aber diese seine Auffassung zum Pantheismus verhält, das hat Cieszkowski selbst unzweideutig klargelegt. Um es zunächst ganz allgemein auszudrücken, soll seine Gotteslehre nichts anderes sein als die definitive Ueberschreitung nicht nur des Pantheismus selbst, sondern des ganzen Gegensatzes zwischen Deismus und Pantheismus überhaupt. Die Lehre von Gott als dem absoluten Geiste des Weltalls verhält sich logisch zu diesem Grundgegensatze in der Sphaere der Theosophie genau so, — wie die Lehre vom Geiste zum Gegensatze zwischen Idealismus und Materialismus auf dem Gebiete der Metaphysik. Sie will eben die logische Schlichtung des ganzen Widerstreits, die definitive Versöhnung des Gegensatzes bringen, die endgiltige Ueberwindung der beiden entgegengesetzten, also noch einseitigen Standpunkte sein.

---

[1]) *Κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* (II. Cor. XIII. 13.)
[2]) Ojcze-Nasz Bd. III. S. 191.

Das meint der Philosoph, wenn er schreibt: „Nichts ist dem Pantheismus, sowohl dem materialistischen wie dem idealistischen, sowohl dem physischen wie dem metaphysischen entschiedener entgegengesetzt, als eine solche Verherrlichung Gottes im Weltall. — Und unwillkürlich fördert auch nichts den Pantheismus so sehr, nichts bejaht ihn stärker, nichts Günstigeres für ihn kann überhaupt eintreten, als wenn man ihn schal und rücksichtslos verneint und abschwört, denn dann reagiert er mit der ganzen Macht jenes Bruchteils der Wahrheit, der in ihm steckt und schiesst bald, denjenigen die ihm widersprechen zum Trotz, stärker wieder auf. Man darf also nicht gegen ihn einschreiten, sondern man muss ihn überschreiten.“ [1])

In der Lehre vom Geiste ist, wie wir schon sahen, die Grundlage für Cieszkowskis ganze Theosophie zu suchen, und wie sich seine ganze Lehre vom Verhältnis Gottes zur Welt auf seine Anschauung vom Wesen des Geistes stützt, so lässt dasselbe sich schwerlich klarer ausdrücken und deutlicher präcisieren als in Anlehnung an die Bestimmungen des Philosophen über das Verhältnis des Geistes zu seinen Momenten.

Körper und Seele, Ideales und Materielles, sind die beiden Momente des Geistes, seine entgegengesetzten Manifestationen. Wohl gehören sie zum Wesen des Geistes, aber sie machen es nicht aus, sie erschöpfen es nicht. Vielmehr *hat* der Geist diese seine Attribute, sie gehören zu ihm, er selbst ist *transcendente* Persönlichkeit, die in ihren Elementen sich auslebt, aber in ihnen nicht aufgeht. Der Geist ist transcendent *und* immanent zugleich, er lebt in seinen Elementen und durch sie, kann aber für sich immer von ihnen unterschieden werden, weil er „*aus sich*“ ist. So ist auch Gottes Verhältnis zur Welt das der *Trans-*

[1]) Ojcze-Nasz Bd. II. S. 409.

cendenz und Immanenz zugleich. Gott an sich ist absolute, transcendente Persönlichkeit, die mit der Welt ebenso wenig identisch ist, wie unsere Persönlichkeit mit unserem Körper sich identificiert. Aber Gott lebt in der Welt. Er ist in ihr wirklich und lebendig gegenwärtig, sie ist seine lebendige Offenbarung.

Was also der Philosoph in der Lehre vom Geiste allgemein ausgesprochen hatte, dass die Persönlichkeit das oberste Prinzip des Universums sei, das hat er hier konkret zur Geltung gebracht, indem er lehrte, die absolute Persönlichkeit sei eben absolutes Prinzip und absolute Summe, absolute Ursache und absolutes Ziel des Universums, — sei „Alles in Allem.“ [1]

„Die Natur also und die ganze erschaffene Welt, in der wir selbst als Geister leben, ist nicht von Gott abgefallen, ist nicht ein von Gott unterschiedenes Wesen, wie es ein einseitiger und falscher Deismus behauptet hat, denn in diesem Falle wäre entweder die Welt oder Gott ein nichtiges Wesen, — die Welt, als zum einzig und absolut realen Wesen, welches Gott sein soll, ungehörig, — Gott aber, als abstraktes Sublimat, das keine Gemeinschaft hätte mit jener lebendigen Realität, in der wir „leben, uns bewegen und sind“. [2]

Aber andererseits macht auch weder die Natur, noch das ganze Weltall Gott aus, ist ein mit Gott identisches Wesen, wie das wiederum ein einseitiger und falscher Pantheismus behauptet hat. — Das Weltall gehört nur zu Gott, aber es ist nicht er selbst, — ebenso wie unser Körper zu uns gehört, aber nicht unser Ich ausmacht. — Auch Gott unterscheidet sich vom Weltall und beherrscht es, und doch ist Er in ihm, wie jenes in Ihm — so wie wir uns

---

[1]) *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* (I. Cor. XV. 28.)
[2]) Ac. ap. 17. 28.

von unserem Körper unterscheiden und doch in ihm sind, wie er in uns selbst ist, — immanent und transcendent zugleich.“ [1]

In dieser Lehre vom Verhältnisse Gottes zur Welt leistet der Philosoph erst definitiv das, was er in seinen jugendlichen „Prolegomena“ als Postulat aufstellte und als ein Ergebnis der neuen Richtung in der Philosophie, die er einzuschlagen im Begriffe war, voraussah: „die wahre Rehabilitation der Materie.“ [2]

Seinen Standpunkt in der Gotteslehre hat Cieszkowski, wie wir schon hervorhoben, als wahre Versöhnung des Monotheismus und Pantheismus angesehen und gelegentlich auch einmal als „Monopantheismus“ bezeichnet. Wie Schelling seine Gotteslehre „paulinischen Pantheismus“ nannte, so hat sich auch unser Philosoph auf den Völkerapostel berufen, indem er erklärte, was er erreicht habe, das sei nur die spekulative Entwickelung dessen, was schon Paulus religiös verkündete, wenn er sagte: „in Gott leben wir, und bewegen uns und sind wir“, [3] „denn von ihm und durch ihn und in ihm ist alles.“ [4] Nichts anderes wollte auch, wie wir glauben, Goethe ausdrücken, wenn er schrieb:

„Ihm ziehmts die Welt im Inneren zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seinen Geist, nie seine Kraft vermisst.“ [5]

Nicht eine Kritik dieser Anschauung können wir hier geben wollen. Denn sie bezeichnet doch wohl eine jener

[1]) Ojcze-Nasz Bd. III. S. 192.
[2]) Prolegomena zur Historiosophie S. 127.
[3]) Ac. ap. XVII. 28.
[4]) Rom XI. 36. — Der Philosoph schreibt an einer Stelle (Ojcze-Nasz Bd. III. S 193): Ovid irrte also nicht wenn er sagte: Est Deus in nobis, - agitante calescimus illo. — Aber auch Paulus irrte nicht, wenn er zu jener heidnischen Strophe diese christliche Antistrophe hinzufügte: In Deo vivimus, et movemur et sumus.
[5]) Goethes „Gott und Welt.“

grossen Etappen in der Entwickelung des menschlichen Bewusstseins, denen, nach unseres Philosophen ausdrücklicher Lehre, die blosse Kritik nichts anhaben kann, über deren Berechtigung die absolute Entwickelung des menschlichen Geistes, die Weltgeschichte, ihr endgültiges Urteil fällen wird.

Was uns hier eigentlich geziehmt und einzig möglich ist, das ist, darauf hinzuweisen, wie logisch notwendig sich diese Gotteslehre aus der ganzen Anlage des Systems bei Cieszkowski ergibt, wie organisch sie damit zusammenhängt. Eine allgemeine Versöhnung der Gegensätze fordert die Historiosophie. Die Gotteslehre erfüllt diese Forderung in der höchsten Sphäre aller Philosophie überhaupt. Sie verversöhnt die widerstreitenden Antworten auf die Frage nach der absoluten Ursache und dem absoluten Ziele der Welt.

Hiermit ist die Aufgabe, die der Gedanke des Philosophen sich gestellt hatte, gelöst, der Kulminationspunkt des Systems ist erreicht. Die Weltanschauung ist in ihren obersten Prinzipien, die zugleich ihre höchsten Ergebnisse sind, nach Massgabe jenes Grundrisses des Ganzen, welchen die Historiosophie enthält, — voll entwickelt. — Höher kann der Gedanke spekulativ nicht steigen, als zur Beantwortung jener „absoluten Frage, der höchsten Lebensfrage des Geistes“, [1] — der Frage nach dem Wesen Gottes. — Endlos lassen sich die Folgerungen ausspinnen, die Gedankenreihen ausführen, — das Wesentliche und das Höchste ist hier schon geleistet.

Dabei ist zu bemerken, dass die Gotteslehre keine blosse Resultante der Historiosophie, sondern ein gewonnener, neuer Standpunkt ist, und als der organische Mittelpunkt der ganzen Gedankenwelt des Philosophen sich darstellt, von dem aus ein neues Licht über das Ganze sich verbreitet. Das werden wir am klarsten einsehen, wenn wir

[1] Vergl. „Gott und Palingenesie“. S. 1.

von unserem Denker geleitet, den Folgerungen uns zuwenden, die er daraus zieht. Sie führen uns in die Gedankenkreise zurück, die wir verlassen haben, um uns dieselben von einem ganz neuen Gesichtspunkte aus betrachten zu lassen, und schliessen so den logischen Kreislauf des Systems.

§ 8.

Aus der Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt ergibt sich jedesmal der Begriff vom Verhältnis des Menschen, der in der Welt sich findet, zu Gott, — vom Wesen der Religion.

Wie den antiken, sinnlichen Vorstellungen von der Gottheit eine rein äusserliche, sinnliche Religion entsprach, wie die rein idealistische Auffassung Gottes eine Religion der Sehnsucht und Weltentsagung hervorbrachte, — so muss immer jedem neuen Schritte in der Theosophie ein paralleler Schritt in der Religionsphilosophie entsprechen. Auch bei unserem Philosophen ist die neue Sphaere, in die uns die Gotteslehre einführt, der neue Gesichtspunkt, den sie uns eröffnet, — naturgemäss der religiöse.

Das Weltall, die materielle Welt, in der wir leben, ist nichts anderes, als Gottes Leib; sie ist ein berechtigtes Moment in seinem Wesen, seine lebendige Offenbarung. Die sinnliche Welt ist nicht gottverlassen; Gott lebt in ihr, er ist in ihr gegenwärtig, und sie ist ihrerseits der unendliche Tempel des Heiligen Geistes. — Das war das Ergebnis der Gotteslehre.

Also ist das Leben in unserer Welt auch keine Verbannung, — im Gegenteil es ist ein wahres Leben in Gott, ja, eine Anteilnahme am Leben Gottes selbst. Nicht nur ideell-geistig, auch materiell leben wir wirklich in Gott und nur durch ihn; wir „gehören nicht uns selbst“,[1] sondern einzig und allein Gott.

[1] I. Cor. VI, 19.

„Diese Erkenntnis unsererseits, dass wir Gottes Leib sind, — diese Vereinigung in Gott, bei der Anerkennung der absoluten Persönlichkeit des göttlichen Geistes nicht nur in uns, sondern auch über uns, also ohne die Einbusse unserer eigenen Persönlichkeit, diese Findung Gottes in unserer Seele und diese Einsicht, dass unsere Nächsten Mitglieder des Geistes Gottes sind, dieser Zusammenschluss unserer Seelen zum wirklichen Heiligtum Gottes, wird uns mit der tätigen Verehrung jenes Heiligen Geistes durchdringen, dessen wahre Wohnung und wahrer Tempel wir sind. Sie wird uns um der Ehre Gottes willen zu einer gewissen frommen Scheu vor uns selbst verpflichten, zur Hochachtung unserer selbst und unserer Nächsten, zur Meidung jedweder Makel und Verirrung, welche sich mehr oder weniger als Entweihung darstellt, zur entsprechenden Erziehung und zum entsprechenden Betragen im socialen Leben, da dieses Leben ein wahres Leben in Gott ist, — und sie wird in uns jene Reinheit des Körpers und der Seele wiederherstellen, welche die Gesundheit und Tüchtigkeit des Geistes bedingt, und wird in uns jene stetige und selbständige Entwickelung der Gaben Gottes hervorrufen, welche in uns und in unserer ganzen Welt erst angelegt, aber dazu bestimmt sind, zur Ehre Gottes und zum Troste der Welt sich zu entfalten, — und wird uns dadurch wirklich heiligen in Dem, der heilig ist.“ [1])

Den Kern des ganzen weiteren Gedankenganges haben wir hier vor uns. — Ist das Leben in dieser Welt ein Leben in Gott, so kann der Zustand der Unvollkommenheit, die Herrschaft des Bösen und des Leidens auf ihr, kein ewiger sein. Unsere Welt ist vielmehr zweifellos dazu berufen, was sie implicite schon ist und immer gewesen ist: — Gottes Offenbarung, Gottes Heiligtum, auch explicite wir-

[1]) Ojcze-Nasz Bd. II. S. 426—427.

klich zu werden — durch den bewussten und freien Fortschritt der Menschheit.

Das Böse ist nicht nur in der Seele des Individuums, sondern ebenso in unserer ganzen Welt ein absolut Nichtseinsollendes, Naturwidriges, — also Vergängliches. Das Gute muss nicht nur als das vom Individuum kategorisch Geforderte, sondern als die wahre und wirkliche Bestimmung der Welt anerkannt werden. Die Menschheit hat nicht nur die Möglichkeit vollkommen und glückselig zu werden, sie hat die Pflicht, den Forderungen, die das unendlich erhabene Bewusstsein der lebendigen Gegenwart Gottes in ihr — an sie stellt, wirklich zu genügen, zum würdigen Tempel des Heiligen Geistes sich auszubilden.

Der Fortschritt also, die Laufbahn der Tat, den wir schon als das vernünftige Ergebnis der geschichtlichen Entwickelung, dann als den höchsten Ausdruck des sittlichen Handelns, als das Ziel im socialen Leben kennen gelernt haben, tritt uns hier endlich in seiner höchsten Bedeutung als direkter Ausfluss aus dem Verhältnis der Menschenwelt zu Gott, als religiöse Pflicht, als eigentlicher Inhalt der Religion entgegen.

Was die Geschichtsphilosophie als logische Notwendigkeit, als Forderung der „objektiven Vernunft" in der Weltgeschichte entdeckte, was die Socialphilosophie als sittliche Ueberzeugung aussprach und als einzig würdigen Gegenstand für den Willen der Menschheit hinstellte: der Sieg des Guten, die Erringung der Vollkommenheit und Glückseligkeit, — das Reich Gottes auf Erden, — das zeigt uns der Philosoph jetzt als die ganze „Wahrheit" der Religion, als den einzig adaequaten Ausdruck des Verhältnisses, das zwischen Gott und der Menschheit obwaltet.

Was die Menschheit von Hause aus, ihrem Ursprunge und ihrer Anlage nach ist, — ein Moment in Gott, ein Ton in der unendlichen Harmonie seines Wesens, — das soll sie

in vollem Maasse, frei und selbständig sein. Das Paradies der schönen Blume oder des unschuldigen Tieres kann dem Menschen nicht genügen und wäre seiner unwürdig. Als freies Wesen ist er, was er sein soll, nicht von vornherein, sondern nur der Anlage, der Möglichkeit nach, — nicht actu — sondern nur potentia. Das hat der Philosoph immer und immer wieder hervorgehoben. Der Mensch ist noch nicht, sondern soll eben sein, was er sein soll. Und das ist seine unendliche Ueberlegenheit der Natur gegenüber, — es ist der Ausdruck seiner Vernunft und seiner Freiheit.

Trotz ihres heutigen, traurigen Zustandes also ist die Menschheit wirklich bestimmt eine Offenbarung der göttlichen Weisheit und Güte zu sein, die Möglichkeit dazu ist ihr gegeben, — aber ihre eigene Aufgabe ist es, selbständig, durch ihre freie Tat, diese Möglichkeit zu realisieren, diese Bestimmung zu erfüllen.

Die grossen Zwecke der Menschheit, die grossen Ziele der Kultur und des Fortschritts haben für Cieszkowski eine absolute, eine religiöse Bedeutung gewonnen. Ihre Erreichung und Erfüllung durch die menschliche Tat wird nichts anderes sein, als die Vollführung des Gedankens Gottes, als die Ausführung seines Willens, als die wahre Verherrlichung Gottes in der Menschheit, die höchste, die für uns denkbar ist. Auch jene Idee der Fülle, des Reichtums, der allseitigen Entfaltung des Lebens, — der wir so vielfach beim Philosophen begegnet sind, können wir erst hier in ihrer vollen Bedeutung würdigen. Die Allseitigkeit ist als „Konkretheit" zunächst ein rein logisches Postulat bei ihm, die Forderung der Bereicherung, der kraftvollen Entfaltung ergibt sich schon aus der sittlichen Ueberzeugung vom absoluten Werte der Persönlichkeit, — hier aber ist dieser ganze Gedanke auf die denkbar höchsten Begriffe zurückgeführt, also auch selbst in seiner höchsten Geltung ausgesprochen. Das allseitige, volle Leben der Mensch-

heit, die Entwickelung aller ihrer Anlagen, die Bereicherung ihres geistigen Gehaltes, die Steigerung ihrer Tätigkeit auf allen Gebieten, also die Veredelung ihres ganzen Daseins, — ist Gottesdienst, ist der Kern und das wahre Wesen der Religion.

Herder sagt: „Die Religion ist die höchste Humanität des Menschen.“ [1] Cieszkowskis Grundanschauung vom Wesen der Religion ist nichts anderes als die Erhebung dieses Gedankens zu absoluter Geltung und lautet zweifellos: „Die höchste Humanität des Menschen ist Religion“.

Wie der Einzelne, so ist die ganze Menschheit von Gott geschaffen, damit sie ihm diene, — und sie ist dazu mit Kräften und Fähigkeiten versehen. Sie kann ihre Pflicht gegen Gott nicht anders erfüllen, als indem sie diese Kräfte gebraucht, diese Fähigkeiten betätigt, indem sie also allseitig sich auslebt, den ganzen Reichtum, den sie aus Gottes Hand empfangen, verwertet und zur Geltung bringt.

Die Hebung des Menschen in jeder Beziehung, seine Ausbildung, der gute Gebrauch aller Geisteskräfte, die nichts anderes sind, als Gaben des Heiligen Geistes, die Einführung der erkannten Wahrheit ins reale Leben, in einem Worte: die Heiligung des Lebens der Menschheit, die wahre Kultur des Geistes in allen Sphären und nach allen Richtungen ist der wirkliche Kultus des Heiligen Geistes, ist Anbetung Gottes „im Geiste und in der Wahrheit“. [2] „Alles was im Geiste und in der Wahrheit ist, das gehört ipso facto zur absoluten Verehrung Gottes. Was nur immer die Ehre, den Adel, das Wachstum des Geistes in der Welt fördern kann, das macht eben die absolute Verehrung des Heiligen Geistes aus.“ [3]

---

[1]) Herder. „Ideen zur Phil. d. Gesch. d. Menschheit“, Buch IV, Cap. 6. § 6.
[2]) Joh IV. 23.
[3]) Ojcze-Nasz Bd. III. S. 295.

Das Leben der Menschheit in allen seinen Richtungen und Organen, in seiner ganzen unendlichen Differenzierung und Verzweigung, in seinen Höhen und Tiefen, soll, — wie es ein Bestandteil des unendlichen Wesens und Lebens Gottes ist, — so auch tatsächlich Gottes lebendiger Gegenwart entsprechend zum wahren Gottesdienst werden. Die Religion muss die gesamte Menschenwelt durchdringen, die Menschheit zur vollkommenen Religiosität sich aufschwingen — dann wird die Religion dazu werden, was sie ihrem Wesen nach sein soll — das wahrhaft Absolute im Leben der Menschheit.

„Die Religion enthält, wie sie wahrhaft begriffen werden muss, — die ganze absolute Sphäre des Geistes", [1] heisst es an einer schon angeführten Stelle der Prolegomena. Diese Höhe, die dort von ferne sichtbar wurde, hat hier der Gedanke des Philosophen endgültig erklommen: „die ganze absolute Sphäre des Geistes" gehört eben zur Religion, wie andererseits diese in alle Sphären des Geisteslebens hineingehört, — denn sie ist eben die transcendente Einheit alles geistigen Daseins, wie Gott der transcendente Brennpunkt des ganzen Universums ist.

So tritt denn auch jene bisher unverständliche Idee der „Religion als socialen Lebens" in ihrer ganzen Berechtigung und in ihrer wahren Bedeutung vor uns. — Wie alles Fühlen und Denken, alle Künste und Wissenschaften, alle wirklichen, positiven Lebensäusserungen des menschlichen Geistes in die „absolute Religion", wie unser Philosoph sie verkündet, unbedingt hineingehören, so ergibt es sich aus ihrem Begriffe, dass das „sociale Leben", welches nichts anderes ist, als die reichhaltigste Zusammenfassung menschlichen Lebens überhaupt, auch der höchste Ausdruck, das eigentliche „Sensorium" der Religion zu werden bestimmt ist.

[1]) Prolegomena zur Historiosophie S. 100 (Anmerkung).

Die liebevolle Tat, die wahre Freiheit, die engere Knüpfung der socialen Bande, die zweckmässige Organisation der Menschheit, sehen wir hier zur Würde des wahren Gottesdienstes erhoben. Und was uns bisher in verschiedenen Formen als das eigentlich Zweckmässige und Wertvolle, als das Wahre und Gute, als das Versöhnende und Erlösende begegnet ist, das alles fasst der Philosoph hier zusammen in der religiösen Idee der „Gemeinschaft des Heiligen Geistes".

Wie Gott als Heiliger Geist des Universums die unendlich differenzierte, lebendige Alleinheit ist, so ist eben die Bindung des Verschiedenartigen, die Integration des Differenzierten, das eigentliche Lebensprinzip der Welt. Die Verflechtung und Verwebung der verschiedenen Elemente, die Wechselwirkung und Kombination der verschiedenen Kräfte, ergibt den Reichtum, die Ueppigkeit, die Macht des Lebens. Und dieses Prinzip nennen wir in der Sphäre des Geistes die Liebe, welche denn auch das „Band der Vollkommenheit" [1] ist. Die Erkenntnis Gottes als des Heiligen Geistes, die lebendigere Auffassung seiner Gegenwart in unserer Welt, ist berufen, dieses Prinzip alles Lebens zum frei anerkannten, zum wirklich geltenden und kraftvoll betätigten Grundgesetze des menschlichen Daseins zu machen und dadurch dieses Leben selbst zu erheben, zu adeln und zu formen, bis es des Schöpfers nicht mehr unwürdig ist, der dem Menschen Vernunft und Freiheit gegeben hat.

Hier haben wir wiederum ein Beispiel vor uns, wie Gedanken und Anschauungen, die wir aus der Geschichtsphilosophie haben entspringen, in den ethischen und socialen Betrachtungen Cieszkowskis sich entwickeln sehen, hier — in der religiösen Idee, ihren höchsten Ausdruck erreichen

[1]) Colos. III. 14.

und damit zugleich eine neue Grundlage, einen neuen Stützpunkt für sich finden, — eine höhere Bedeutung erlangen.

Die Idee der „Gemeinschaft des Heiligen Geistes“ ist zweifellos die höchste Zusammenfassung, der vollkommenste Ausdruck und die tiefste Begründung: in einem Worte — die ganze Wahrheit jener Begriffe der Synthese und der Versöhnung, des Zusammenschlusses und der Socialität, der Harmonie und des Friedens, die den eigentlichen Inhalt der Philosophie Cieszkowskis ausmachen.

Die Religion soll also das Motiv werden für das Aufwärtsstreben der Menschheit auf allen Gebieten des Lebens, andererseits soll die Hebung der Menschheit, der Fortschritt, als eigentlicher Inhalt der Religion, als Gottesdienst κατ' ἐξοχήν anerkannt und auch wirklich realisiert werden. Damit ist die Religion keineswegs zur blossen Summe der socialen Pflichten und Tätigkeiten herabgewürdigt. Wir haben sie schon als die transcendente Einheit alles geistigen Daseins bezeichnet. Und die Einheit ist jedesmal mehr als die Summe der Teile, — die Melodie stets mehr als die Summe der Töne, — um so mehr nimmt jede geistige Einheit ihren einzelnen Momenten gegenüber eine übergeordnete Stellung ein. Der ganze Inhalt der Religion gehört also zu ihr und geht in ihr auf, nicht aber umgekehrt. Jede menschliche Tätigkeit, jede Seite des menschlichen Daseins wird gehoben und geadelt, indem sie religiös wird; die Religion ihrerseits verliert nichts an ihrer Würde und Erhabenheit dadurch, das sie auch die anscheinend niedrigsten, socialen Pflichten und Funktionen in sich aufnimmt und ihnen ihre Weihe verleiht.

Indem die Sphaere der Religion so erweitert und ausgedehnt wird, dass sie alles menschliche Leben und Weben in allen Einzelheiten und Richtungen umspannt, wird sie zur „absoluten Religion“, erreicht sie die höchste denkbare Stufe ihrer Entwickelung. Damit trägt sie auch

den definitiven Sieg über alle Irreligion davon, erobert sie sich endgültig die ihr gebührende Suprematie in der Sphaere des Geistes. [1]

Keine Geistesrichtung kann sich der Religion mehr entgegenstellen, keine neue Entwickelung sie überflügeln und verdrängen, kein menschlicher Wert sie überbieten, wenn sie als der Inbegriff, als die Einheit alles menschlich Wertvollen aufgefasst wird. Was irgend ein Element unseres Lebens edel, erhaben, ehrenwert macht, das ist eben dadurch ein Moment im absoluten Organismus der Religion. Und was je an der Religion selbst als verkommen oder niedrig sich verraten sollte, alles was herabwürdigt und nicht erhebt, was schwächt und nicht kräftigt, das ist eben nicht sie selbst, das gehört eben dadurch nicht mehr zu ihr, das ist nur noch äussere Hülle, die von ihren unwürdigen Dienern gemissbraucht wird.

Wer also nur immer von der Religion sich abwendet und sie verlässt, der beraubt sich selbst der Fülle des Lebens, der verschmäht die unversiegliche Quelle der Geisteskraft, den teuersten Schatz der Menschheit.

Wohl kennen wir Errungenschaften des Geistes, wohl haben wir fortschrittliche Entwickelungen durchgemacht, welche ohne die Stütze der Religion, oder gar trotz der Religion sich durchsetzten. Aber keine einzige ist denkbar, die nicht um so viel erhabener und bewunderungswürdiger,

[1]) Es ist wohl von vornherein klar, aber dennoch verdient es besonders noch hervorgehoben zu werden, dass Cieszkowski's Idee der absoluten Suprematie der Religion auch nicht der entferntesten Verwandschaft mit der Idee der Theokratie geziehen werden darf. Um es nur ganz kurz anzudeuten: die Theokratie ist zweifellos ein Ausdruck der von Cieszkowski so entschieden bekämpften Vorstellung, dass die Religion eines unter vielen im „Nebeneinander" des geistigen Lebens, zwar primum, aber doch nur inter paria — ist. Wir kennen schon die ausdrückliche Lehre Cieszkowskis, wonach die Religion „das höchste Substanzielle der ganzen Sphäre des Geistes" ist. Ihr Primat ist wirklich ein absoluter, schliesst demnach gar nichts aus, sondern alles in sie ein.

ja auch segensreicher und wirksamer gewesen wäre, wenn sie mit der Religion nicht gebrochen, diesem absoluten Organismus alles Geisteslebens sich nicht entfremdet hätte.

Es kann eine Kraft aus diesem herrlichen Bunde aller menschlichen Kräfte zeitlich ausscheiden, ohne deshalb aufzuhören als Kraft zu wirken, — aber ihre Isolierung ist nie ihre Quelle, sie wirkt, trotzdem sie aus dem lebendigen Organismus heraustritt, niemals, weil sie es getan; und immer würde ihre Intensität eine erhöhte sein, wenn sie in Mitwirkung mit den anderen Kräften aufträte. Die Religiosität verhält sich also zur Irreligiosität, wie der Reichtum zur Armut, wie die Fülle zur Leere, wie die Kraft zur Schwäche, — wie die Freiheit zur blossen Willkür. Diejenigen also, welche meinen, ohne Religion besser zu fahren, als mit ihr, die einen Gewinn darin sehen, sich der Religion endledigt zu haben, wissen, nach Cieszkowskis Ausdruck, nicht, was sie sagen.

„Lieber Gott," schreibt der Philosoph, „sie erheben sich gegen alle Religion, gegen die Religion selbst, diese Seele des Weltalls, diesen Nerv alles geistigen Daseins, dieses Band der menschlichen Gesellschaft. Sie erheben sich wider die Religion, und sehen nicht, dass sie selbst ohne Religion — Stäubchen (Atome) wären, denn erst die Religion ist die absolute Verbindung, Vereinigung, Verknüpfung (religio); sie sehen nicht ein, dass die Religion uns nicht nur mit Gott verbindet und vereinigt, sondern auch uns selbst mit uns und unter uns — in der Gesellschaft verbindet, — ja sogar jeden einzelnen von uns in ihm selbst vereinigt und versöhnt; — dass die Religion also ein lebendiges Band, das wahre Bindemittel der ganzen Welt ist und war und immer sein wird."

Und besonders unzweideutig heist es weiter: „Sie ahnen nicht, dass eben ihr vergötterter Verstand, dass ihr Recht, dass alle ihre socialen Einrichtungen nichts anderes

sind als Kräfte und Glieder der allgemeinen Religion des Weltalls, des allgemeinen Bundes der Geister.“ [1]

„O, um wie viel höher schätzen wir euch, ihr tapfern Herzen, die ihr dem Banner der Menschheit Treue gelobt und mit aller Macht die Freiheit liebgewonnen habt, — und nun gegen alle Fesseln euch bäumt, die man euch im Namen der Religion anlegen will! Euer Gefühl ist edel, nur irrt euer Gedanke, denn ihr schreibt der Religion das zu, was ihre Folge nicht ist, was ihre Wirkung nicht ist, und schreibt ihr eben das nicht zu, was euch selbst beseelt.“ [2]

Die Religion als Absolutum begriffen, — so wie der Philosoph sie bestimmt und verstanden wissen will, ist der Hort und zugleich der höchste Ausdruck jener wahren, konkreten, lebendigen Freiheit, wie er sie immer vertreten und gelehrt hat. „Die Religion ist und war immer ein Band, aber nie ein Kerker, sie verbindet, aber fesselt nicht. Eines Gefüges, eines Haltes bedarf jedes Wesen, ohne sie wäre es nicht, was es ist, — es würde zerfallen. Fesseln aber verabscheut ein jeder Geist, — in ihnen hört er auf zu sein, was er ist, — geht er unter. Die Fesseln sind hart und starr, das Band aber elastisch und lebendig, wie ein Nervengeflecht.“ [3]

Das sind, wenn wir genau zusehen, ganz dieselben Bestimmungen, die wir in der Freiheitslehre kennen gelernt haben. - In jene wirkliche Freiheit, welche freie Selbstbestimmung ist und nicht blosse Willkür, in jene Fülle von Beziehungen und Pflichten, welche die höchste Bereicherung und Kräftigung des eigenen Wesens hervorbringt, wird die Religion, wenn sie, als Absolutes anerkannt, das ganze Leben der Welt durchdringt, die Menschheit einführen. Denn

[1]) Ojcze-Nasz Bd. III. S. 241—242.
[2]) Ebenda S. 245.
[3]) Ebenda S. 246.

die Religion ist nichts anderes als das höchste Bekenntnis und der Ausdruck jenes Bandes der Liebe, welches das ganze Universum zur harmonischen Einheit verknüpft.

„Sich angeblich von der Uebermacht der Religion befreien wollen, das läuft für die Menschheit auf denselben Widersinn hinaus, wie für den Leib: die Uebermacht der Seele abschütteln.“ [1] Die Religion ist eben ein Bollwerk, ja, das wahre Fundament der Freiheit und die wesentlichste Bedingung für das gesunde Leben des Geistes, die eigentliche Quelle seiner Kraft. Ihr höchster Ausdruck ist nichts anderes als die Tat, denn diese ist die höchste Kraftentfaltung des Geistes, seine edelste Lebensfunktion, also hat sie auch den Beruf seine herrlichste Entwickelung und definitive Erhebung herbeizuführen. Und dies ist eben auch das religiöse Postulat κατ' ἐξοχήν. „Die sociale Tat ist eben die Anbetung Gottes und das ewige Leben selbst. Sie ist eben die Heiligung des Lebens und seine stetige Aufopferung an Gott“. [2]

Es wäre also jene „absolute Religion“, die der Philosoph verkündet und verlangt, wenn es sich darum handelte ihr vornehmstes Kennzeichen hervorzuheben, zweifellos als „Religion der Tat“ zu bezeichnen. Und so erweist sich die Idee der Tat, wie überall, so auch hier, als der eigentliche Inhalt, als innigster Lebensnerv, und als letztes und höchstes Ergebnis von Cieszkowskis gesamter Philosophie.

Hier erreicht sie aber auch ihrerseits ihre höchste Entwickelungsstufe und erfüllt somit endgültig ihre Bestimmung. Der Begriff der Tat ergab sich zuerst als logische Resultante aus der Betrachtung der Weltgeschichte und bestimmte zunächst allgemein das Wesen der historischen Zukunft der Menschheit.

---

[1] Ojcze-Nasz Bd. III. S. 247.
[2] Ebenda S. 282.

Bald kam jedoch die sittliche Bedeutung dieser Bestimmung zum Vorschein, indem es sich herausstellte, dass die volle Erkenntnis des Wesens der Zukunft nur möglich sei als Imperativ, indem es als Aufgabe aufgefasst werde. So wandten wir uns denn, dem Gedanken unseres Philosophen folgend, der sittlichen Bedeutung dieses Begriffes zu und erkannten darin den höchsten Ausdruck der Sittlichkeit sowohl, wie des Lebens überhaupt.

Und nachdem sich das in der Geschichtsphilosophie zuerst aufgetretene Prinzip der Synthese in der Geisteslehre und Gotteslehre zur vollendeten Weltanschauung entwickelt hat, begegnen wir hier wiederum dem Begriffe der Tat als dem Ausflusse, der notwendigen Folgerung, aus dem Wesen dieser Weltanschauung. Und da dieser Begriff hier eben nicht mehr in einer einzelnen Untersuchung ermittelt wird, sondern aus der ganzen Weltanschauung folgt und auf ihrer Grundlage ruht, so tritt er auch hier als ein absolutes, als ein religiöses Prinzip auf.

Die Tat wird, indem sie für den höchsten Ausdruck der Religion erklärt wird, eben schlechthin als unsere wirkliche Bestimmung, unser Beruf, die ganze Wahrheit unseres Daseins, als absoluter Sinn unserer Existenz hingestellt.

Kein philosophisches Prinzip kann weiter entwickelt, höher hinaufgeführt werden und deshalb glauben wir hier den logischen Abschluss des Systems der „Philosophie der Tat" feststellen zu dürfen.

Das Prinzip der Tat hat hier das erreicht, was die Hegelianer die „allseitige Vermittelung" nannten, und was nichts anderes bedeutet, als die definitive innere Entwickelung des Begriffs, die mit der Entfaltung des Motivs in der Musik vergleichbar ist.

Anfang und Ende sind im Grunde dasselbe, so dass wir von einem „Kreislauf" des Gedankens sprechen dürfen. Aber besser hat dies doch wohl Cieszkowski ausgedrückt,

wenn er die Entwickelung überhaupt als „spirale“ Bewegung bezeichnete; denn die ganze durchgemachte „Selbstbewegung des Begriffs“ bleibt nicht fruchtlos, ihre Ergebnisse gehen nicht verloren, sondern offenbaren sich in dem innern Reichtum und der Reife der Idee.

Der junge Hegelianer Cieszkowski hatte seine Anschauung von dem Ziele der Weltgeschichte in dem Satze zusammengefasst: „Die Menschheit hat die Bestimmung ihren Begriff zu realisieren.“ [1]

Auf der Höhe seines religiösen Denkens angelangt, fand der Philosoph keinen besseren Ausdruck für seine Auffassung des höchsten Berufes der Menschheit, als das Wort Pauli: „Der Herr ist Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. — Und wir alle, die wir mit enthülltem Angesichte die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel schauen, werden umgewandelt in dasselbe Bild von Klarheit zu Klarheit, wie vom Geiste des Herrn.“ [2]

§ 9.

Wenn wir hier unsere Darstellung der Lehre August Cieszkowskis ihr Ende nehmen lassen, so geschieht das sicherlich nicht, weil wir der Meinung sind, den Gegenstand erschöpft zu haben. Ein bedeutender Teil der Werke des Denkers ist noch nicht herausgegeben, und dies schliesst sogar die Möglichkeit einer erschöpfenden Darstellung seiner Philosophie von vornherein aus. Aber auch sonst haben wir viele Gedanken des Philosophen gar nicht berührt, um die Behandlung der einzelnen Punkte nicht zu sehr in die Länge zu ziehen.

---

[1]) Prolegomena zur Historiosophie Seite 21.

[2]) II. Corinth. III. 17—18. — Von Cieszkowski am Schlusse des III-ten Bandes seines „Ojcze-Nasz“ angeführt.

In dieser kurzen Uebersicht eines Gedankenschatzes, der das Lebenswerk eines grossen Geistes gewesen ist, waren wir bestrebt, den systematischen Aufbau, den organischen Zusammenhang des Ganzen möglichst scharf hervorzuheben, mussten aber notwendig darauf verzichten, eine vollständige Zusammenstellung der einzelnen Lehren des Philosophen zu liefern, seine Stellungnahme zu den einzelnen Fragen eingehend zu besprechen.

Was wir überhaupt hier bringen wollen, ist nichts mehr, als einzig und allein das streng systematische Gerippe, das dem breit ausgeführten Werke Cieszkowskis zu Grunde liegt. Wir hoffen aber damit auch zum richtigen Verständnis dieses Mannes einen Beitrag zu liefern; allerdings kann man nämlich auf den ersten Blick versucht sein, an der logischen Strenge in der Entwickelung dieser Philosophie zu zweifeln. Denn Cieszkowski schlägt in seinen Werken nicht selten einen ausgesprochen lyrischen Ton an, vertieft sich auch oft in rein theologische Fragen, die in der Geschichte der Philosophie kein Bürgerrecht besitzen. Indem wir im allgemeinen derartige Exkurse des Denkers von unserer Darstellung ausschlossen, haben wir versucht, das Knochengerüst des logischen Aufbaus hier darzutun und so dessen Vorhandensein über jeden Zweifel zu erheben.

Wenn wir nun aber betonen, dass das Lyrische einerseits, das speciell Theologische andererseits in den logischen Aufbau des Systems nicht hineingehören, so wollen wir nicht im geringsten den Anschein erwecken, als ob dies minderwertige Teile, oder gar störende Zutaten wären. Einer solchen Anschauung das Wort reden, hiesse sich an dem ganzen Geiste dieser Philosophie aufs schwerste versündigen.

Keinen Gedanken hat Cieszkowski mit grösserem Nachdrucke vertreten als den, dass die einige Mitwirkung aller

Kräfte des Geistes die unumgängliche Bedingung sei für das Gedeihen und den Fortschritt der Menschheit. — Und so hat er es nie für einen Verstoss gegen die hohe Machtvollkommenheit der Vernunft gehalten, dass sie an das lebendige Gefühl appelliere und darin eine Stütze suche. Er hat die Bedeutung des Gefühls für die Entwickelung des Geisteslebens richtig zu würdigen gewusst.

Ebenso musste dieser Mann seiner ganzen Denkart nach das Verhältnis von Wissen und Glauben als Verhältnis der Ergänzung und Unterstützung auffassen. Vernunft und Offenbarung sind ihm zwei in ihrer Unentbehrlichkeit für die „Erziehung des Menschengeschlechts“ [1] gleichberechtigte Quellen und Kriterien der göttlichen Wahrheit. [2]

Daher sind: die Entwickelung des Gedankens in der Philosophie, und der Fortschritt im Verständnis der Offenbarung, — die christliche Tradition, für ihn zwei einander bedingende Faktoren des einen Prozesses der Entwickelung des menschlichen Bewusstseins. Nur indem der Gedanke auf diesen beiden Wegen gleichmässig fortschreitet, kann er ihr gemeinschaftliches Ziel, die volle „Reife des Bewusstseins“ erreichen.

Für das Denken ist es also ein wahres Lebensbedürfnis, dass es in der Offenbarung einen Prüfstein und einen untrüglichen Wegweiser finde. Andererseits aber soll der Gedanke, nach Maassgabe seines eigenen Fortschritts das Verständnis der offenbarten Wahrheit erschliessen und so ihrer vollkommenen Aneignung durch die Menschheit und ihrer definitiven Realisation vorarbeiten, die das gottgewollte Endziel der Geschichte ist.

---

[1]) Vergl. Lessings gleichnamigen Traktat, den Cieszkowski ausserordentlich hoch geschätzt hat. Den Gedanken, dass die Offenbarung nichts anderes sei, als die progressive Erziehung des Menschengeschlechts, hat er immer mit der grössten Entschiedenheit vertreten.

[2]) Vergl. hierüber I. Teil § 11.

Gefühl und Denken, Wissen und Glauben sind also für unseren Philosophen insgesammt Vorstufen und Bedingungen, aus denen sich die absolute Praxis des socialen Lebens als höchster Ausdruck des menschlichen Wesens ergeben soll.

§ 10.

Mehr als einmal dürfte sich wohl im Laufe unserer Darstellung dem Kenner der deutschen Philosophie der Gedanke aufgedrungen haben, dass dieses System im Grunde nichts anderes vertritt als den „Primat der praktischen Vernunft".

Dies entspricht zweifellos der Wahrheit, und nun ist es eben besonders interessant und lehrreich zuzusehen, wie jener Primat des Praktischen, der als die reifste Frucht des Kriticismus bezeichnet werden darf, in dem Schüler Hegels, dessen Philosophie eine wahre Apotheose des theoretischen Denkens gewesen war, sich wieder Geltung verschafft.

Die eigentliche Bedeutung der „praktischen Vernunft" für Kants kritischen Standpunkt ergibt sich aus seiner Leugnung der Möglichkeit der „theoretischen" Erkenntnis des Uebersinnlichen. Die theoretische Vernunft ist ein für allemal an die Grenzen der Erfahrung gebunden, auf die empirische Sinnenwelt angewiesen. — Das sittliche Bewusstsein erkennt diese Schranken nicht an; indem es seinen notwendigen Postulaten Genugtuung verschafft, überschreitet es eben die enge Sphäre der „theoretischen" Erkenntnis, um im Glauben der übersinnlichen Wahrheit nachzugehen.

Dieser Gegensatz zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen, der für Kants dualistischen Standpunkt so bezeichnend ist, — kann für den geistigen Nachkommen Hegels nicht mehr existieren. Der Zwiespalt zwischen Ding-an-sich und Erscheinung hat dem hegelschen Prinzip der

Identität von Denken und Sein, also der Möglichkeit der absoluten Erkenntnis Platz gemacht.

Der Vernunft dürfen demnach keine Schranken mehr angewiesen werden, die Philosophie hat das volle Recht darauf auszugehen, „das Universum zu durchdenken". Jede „Selbstbeschränkung der Vernunft" läuft also auf diesem Standpunkte auf die Preisgabe des Denkens überhaupt hinaus.

Daran hat Cieszkowski, dem nichts ferner liegen konnte, als die Aufgabe der geistigen Errungenschaften Hegels, unverbrüchlich festgehalten. Und so ist denn zweifellos in seiner Lehre jener Primat des Praktischen über das Theoretische nicht der Ausdruck einer Beschränkung des Denkens, sondern er bezeichnet eben die reifste Frucht seiner autonomen Entwickelung, also die höchste Leistung der Vernunft. Hat doch Cieszkowski unzweideutig gelehrt, dass die Tat als sein reifes Ergebnis aus dem Gedanken resultiert, dass die Verklärung der Wahrheit erst durch die Ausführung des Guten erreicht werden kann.

Aus dieser Grundanschauung, wonach die konkrete Realisation des erkannten Ideales das Ziel des Lebens wie der ganzen Weltgeschichte ist, ergibt sich auch folgerichtig Cieszkowskis Stellungnahme zu jener Idee des Sollens, die in Fichtes „ethischem Idealismus" zum Centralbegriff der gesamten Philosophie erhoben wurde, und deren Aufstellung als eigentliches Weltprinzip den höchsten Triumph der „praktischen Vernunft" innerhalb des deutschen Idealismus bezeichnet. Fichte gilt das ewige Sollen als Grund, die Pflichterfüllung als Ziel der Welt.

Hegel hat sich in seiner Rechtsphilosophie gegen den „endlosen Progress des Sein-Sollens" entschieden gewandt, die „abstrakte Moralität" als überwundenen Standpunkt verworfen und den Uebergang von der Moralität zur „Sittlichkeit" gefordert, die er als „die Einheit des subjektiven und

des objektiven an und für sich seienden Guten“ [1] aufgefasst wissen wollte.

Diese Forderung Hegels bleibt in Cieszkowskis Lehre in ihrer vollen Geltung aufrecht erhalten. Der Fortgang vom „subjektiven Bewusstsein“ zur Realisation bedeutet gar nichts anderes und dieser Gedanke ist des Philosophen ethisches Grundprinzip. Aber der entschiedene Schritt über Hegels „Panlogismus“ hinaus, den die Philosophie der Tat bezeichnet, macht sich hier besonders kräftig geltend.

Für Hegel ist dieser Fortgang von der „Moralität“ zur „Sittlichkeit“ im allgemeinen doch nur ein Vorgang innerhalb des Bewusstseins. Der Schwerpunkt liegt bei ihm im Selbstbewusstsein als solchen. [2] — Cieszkowski dagegen fasst die Entwickelung der Sittlichkeit durchaus als konkreten Process auf: ihr vollkommener Ausdruck ist der reale Fortschritt. In diesem Begriffe sind, Hegels Forderungen entsprechend, alle subjektiven und alle objektiven Bestimmungen des Guten wirklich aufgehoben.

Denn die Idee des realen Fortschritts ist von den beiden extremen: des sittlichen Subjektivismus und Objektivismus - - gleich weit entfernt: Vom Subjektivismus, der die Absicht zum einzigen Maassstabe des Guten macht und schliesslich in das „Jenseits des Guten und Bösen“ führen muss, — wie vom Objektivismus, der den Buchstaben des Gesetzes zur sittlichen Autorität macht, in der

[1] Hegels Werke Bd. VIII. S. 204.

[2] Wir möchten die Frage hier nicht entscheiden, aber doch stellen, ob es Hegel wirklich gelungen ist, in seiner Lehre von der „Sittlichkeit“ die vollkommene Versöhnung des Standpunktes des „Rechts“ mit demjenigen des „Gewissens“, so wie er sie forderte, zu liefern. Das Postulat ist zweifellos mit grösster Schärfe aufgefasst und aufgestellt, aber ist ihm auch innerhalb der Lehre Hegels Genüge geleistet? Uns scheint Hegel in seiner Lehre von der Sittlichkeit an manchen Stellen auf den Standpunkt zurückzufallen, den er als den des „abstrakten Rechtes“ für überwunden erklärt hat, und das subjektive Moment entschieden zu vernachlässigen.

äusserlichen Werktätigkeit die sittliche Vollkommenheit sieht und im Grunde auf die Moralität ganz und gar verzichtet, indem er sich auf einen Standpunkt stellt, der ganz und gar unterhalb der Sphäre der Moral liegt.

Die Gesetze des Fortschritts sind in der objektiven Ordnung der Welt begründet; mit der Naturgesetzmässigkeit muss sein Process in vollkommenem Einklange gedacht werden. Anders ist auch eine vernünftige Entwickelung überhaupt undenkbar. — Andererseits ist der Fortschritt ebenso undenkbar ohne „subjektive Moralität". Denn der individuelle Wille, die Kraft und die Tugend des Einzelnen ist die unentbehrliche Triebfeder, ohne die eine fortschrittliche Bewegung garnicht zustande kommen kann. Das denkende, wollende, „moralische" Subjekt ist einzig und allein fähig die objektive Welt zu befruchten, ihre vorgefundenen Kräfte seinen idealen Zielen dienstbar zu machen.

Sogar die „Unendlichkeit des Sollens" ist in der Idee des Fortschritts als Moment wirklich aufgehoben. Denn der Fortschritt ist nicht anders als nur unendlich zu begreifen. Jede „Erfüllung" bringt naturgemäss eine neue Aufgabe mit sich. Hier aber muss klar auseinandergehalten werden: die „abstrakte Moralität" ist ewige Unbefriedigung, — der ewige Fortschritt nichts anderes, als undendliche Genugtuung. [1] Das eine ist Leere, — das andere unerschöpfliche Fülle.

Will man Cieszkowskis Anschauung, wonach der ewige Fortschritt den Beruf der Menschheit ausmacht, und die Fichtes, dem die ewige Pflichterfüllung als befriedigende Antwort auf die Frage nach der „Bestimmung des Menschen", galt, in ihrem Verhältnisse richtig fassen, so darf

[1] Kann doch nichts einander krasser entgegengesetzt sein, als ein Mensch, der niemals seiner Pflicht voll zu genügen vermag, und jener andere, der von einer erfüllten Pflicht zur anderen unermüdlich fortschreitet.

man dennoch keinen Widerspruch zwischen beiden konstruieren. Denn der Widerstreit der Gegensätze ist bereits versöhnt. Hier gilt das hegelsche Wort: „Nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten, indem die letzte Philosophie die Totalität der Formen ist.“ [1]

Die Ueberzeugung von der Unverlierbarkeit der Errungenschaften des Geistes, das Streben, jeden Standpunkt in seiner relativen Berechtigung voll gelten zu lassen, ist vielleicht das Wertvollste, was Hegel der Nachwelt überliefert hat; und keiner hat diese Grundsätze heiliger gehalten als Cieszkowski. [2]

So ist denn seine Verherrlichung des beglückenden Fortschritts weit davon entfernt, mit jener Apotheose des entsagenden Pflichtgefühls in Widerspruch zu stehen: — im Gegenteil, wir können nicht umhin, in der Idee des Fortschritts die wahre „Erlösung“ des Heroismus der Selbstverleugnung zu erblicken.

Der sittliche Ernst eines Kant, welcher erklärte, der Mensch sei nicht da, um glückselig zu werden, sondern um seine Schuldigkeit zu tun, erscheint hier keineswegs herabgestimmt, denn der Fortschritt ist in der vollen Bedeutung dieses Wortes: Pflicht. Ganz im Gegenteil, noch gehoben und potenziert tritt das sittliche Bewusstsein auf in dem Postulate der absoluten Befreiung vom Uebel. Und was das Prinzip der Entsagung erst negativ zur Geltung zu bringen vermochte, das findet seinen positiven Ausdruck in dem Begriffe der Tat.

Cieszkowskis Idee des Fortschritts bezeichnet also zweifellos die volle Durchführung jener Richtung, die Hegels Gedanke in der Lehre von der Sittlichkeit eingeschlagen hatte, also eine Fortbildung des hegelschen Systems in demselben Sinne, wie seine Geschichtsphilosophie, der

[1] Hegels Werke (2. Aufl.) Bd. XV. S. 617—618.
[2] Man vergleiche u. a. „Gott und Palingenesie“ S. 6—7.

diese Idee organisch entspriesst, die wirkliche Durcharbeitung des Gegenstandes nach den Forderungen des hegelschen Standpunktes lieferte.

Was die Idee des Fortschritts für Cieszkowskis Philosophie als solche bedeutet, darüber hat, wie wir hoffen, unsere Darstellung seines Systems keinen Zweifel gelassen. Sollte man in einem kurzen Satze eine Rekapitulation seiner gesamten Lehre geben, so könnte man keinen treffenderen, keinen prägnanteren und wahreren finden, als jenen schönen Ausspruch des Philosophen, der sein wirkliches Glaubensbekenntnis enthält: „Vita tollitur quidem, sed sursum!“

ANHANG.

I.

Eine Aeusserung des Grafen Cieszkowski bei den Debatten der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin: — **„Ueber das Verhältnis der geschichtlichen Entwickelung zum Absoluten“**, — gedruckt in Noacks Jahrbüchern für Spekulative Philosophie (zweiter Jahrgang. 1847. S. 230—233).

„Herr Glaser hat schon etwas in die zweite Hälfte der Thesis des Herrn Gabler hinüber gespielt. Ueber die zwei entgegengesetzten Ansichten des Herrn Gabler und des Herrn Rötscher aber möchte ich mich vermittelnd folgendermaassen aussprechen.

Die scharfe Bestimmung eines Gegensatzes, und zwar die Erhebung desselben bis zum Widerspruche ist das einzig mögliche Mittel, denselben zu lösen. Dies ist aber in der vorliegenden Frage geschehen, und zwar in den beiden, sich schnurstracks entgegengesetzten Ansichten der Professoren Gabler und Rötscher. Auf der einen Seite steht nämlich der Satz: „Nicht Gott als Gott ist Dasjenige, was in der Geschichte seine Entwickelung hat“, auf der anderen Seite dagegen: „Gott als das Absolute ist nur als Entwikkelung zu fassen“.

Genau betrachtet ist dieser Gegensatz weiter nichts, als eine spezielle Form des Hauptgegensatzes der Transcendenz und Immanenz: indessen will ich mich wohl hüten, dies weite Feld zu betreten, und unsere Diskussion wieder auf jenen nicht eben sehr stillen Ozean zurückzuführen; — umgekehrt bin ich überfroh, mich vorläufig auf einem beschränkten Gebiete bewegen zu dürfen, um dasselbe desto sicherer zu explorieren.

Wir haben hier also einen bestimmt und scharf gestellten Widerspruch: — die Lösung muss sich von selbst ergeben.

Wie gewöhnlich bei jedem Widerspruche, haben beide Seiten Recht, in dem, was sie ponieren: Unrecht, in dem, was sie negieren.

Dem ersten Anscheine nach könnte man hieraus folgern, dass Herr Rötscher allein Recht behalten werde, da er allein etwas entschieden poniert, während die These des Herrn Gabler ganz negativ gefasst zu sein scheint. Nach näherer Betrachtung dagegen schiene eher das Entgegengesetzte der Fall zu sein, da der Satz des Herrn Gabler, trotz seiner negativen Fassung, eine eigentliche positiv dogmatische These ist, deren ganz entsprechende dialektische Antithese eben die Ansicht des Herrn Rötscher ausmacht.

In der Tat aber ist weder das eine noch das andere der Fall, da der vorliegende Gegensatz nicht ein contradictorischer, sondern eigentlich ein conträrer ist. Folglich ist keine von beiden Seiten nur privativ sondern beide sind positiv, obgleich die eine die Negation der anderen ist. Insofern können wir zum Voraus sicher sagen, dass sie beide Recht behalten werden, indem sie auch beide Unrecht haben werden.

Beide Ansichten haben nur dies gemein, dass sie im Wesen Gottes einen Vorzug ponieren, und einen Mangel negieren nur mit dem Unterschiede, dass der Vorzug der

einen eben den Mangel der anderen ausmacht und umgekehrt.

Welcher Vorzug wird hier gemeint? — Die Entwikkelung. — Und welcher Mangel? — Ebenfalls die Entwickelung. — Die Entwickelung scheint also hier die Rolle der äsopischen Zunge spielen zu wollen; und in der Tat ist sie etwas sehr Vortreffliches und etwas sehr Mangelhaftes, je nachdem sie genommen wird. Sie ist etwas sehr Vortreffliches als konkretes Leben; sie ist etwas sehr Mangelhaftes als abstraktes Sollen, — als etwas, das stets über sich hinausweist.

Ohne uns bei dem näheren Begriffe der Entwickelung aufzuhalten, betrachten wir geradezu dessen Verhältnis zu Gott.

Leben ist Entwickelung, obgleich Entwickelung nicht immer Leben ist. Sobald wir also an einen lebendigen Gott glauben und ihn als solchen philosophisch begreifen, so dürfen und können wir nimmermehr von der Entwickelung abstrahieren. — Aber wohl bemerkt, es folgt daraus keineswegs, dass Gott der Entwickelung untertan sei. Vielmehr wird das Umgekehrte daraus folgen. Alle Entwickelung aus Gott auszuschliessen, wie es die These zu verlangen scheint, hiesse: das absolut Lebendige töten, — es in ein abstraktes caput mortuum verwandeln.

Das Absolute dagegen einzig und allein in die Entwickelung setzen, wie es die Antithese zu verlangen scheint, hiesse wiederum: das ewig und wahrhaft Seiende in ein abstraktes Sollen zerfliessen zu lassen, — also das Gespenst der Abstraktion spuckt auf beiden Seiten.

Auf der einen Seite nämlich laufen wir Gefahr, in eine abstrakte, endlose Bewegung zu geraten, auf der anderen aber in einen eben so abstrakten, endlosen Stillstand zurückzufallen. Denn sobald wir die Entwickelung als solche und nicht das sich entwickelnde Lebendige als Absolutes

setzen, d. h. nicht das Subjekt, sondern das, Gott weiss wie, hypostasierte Prädikat als Absolutes setzen, so geraten wir unvermeidlich in einen endlosen Progress.

Der progressus in infinitum ist aber überhaupt nicht denkbar, geschweige denn, denkbar als das Absolute selbst. Diesen Punkt glaube ich hinreichend als Prozess des objektiven aber nicht absoluten Geistes in meiner Schrift: „Gott und Palingenesie" beleuchtet zu haben, und muss also der Kürze wegen darauf hinweisen.

Der progressus in infinitum und der Stillstand in infinitum können unter keiner Bedingung dem Absoluten zufallen; und doch scheint dies das gefährliche Dilemma zu sein, auf welches wir geraten, sobald vom Verhältnisse der Entwickelung zu Gott die Rede ist. Wie wäre es denn möglich, dass wir dieser Scylla und Charybdis ausweichen?

Ziemlich einfach, und zwar, indem wir die Entwickelung als Moment, aber eben nur als Moment im Wesen Gottes begreifen. Ja, die Entwickelung macht, und zugleich macht nicht das Wesen des Absoluten aus: d. h. sie ist nur eins seiner wesentlichen Momente. Folglich, nicht Gott als solcher besteht in der Entwickelung, sondern umgekehrt, die Entwickelung besteht in Gott. Wenn also gesagt wurde: „Nicht Gott als Gott ist dasjenige, was in der Geschichte seine Entwickelung hat", so ist es wahr und falsch zugleich: denn Gott entwickelt sich allerdings nicht in der Geschichte, aber die Geschichte entwickelt sich in Gott. Folglich ist Gott nicht frei von jeder Entwickelung, oder richtiger gesagt, ist nicht entwickelungslos, da er vielmehr als absolutes Leben der Inbegriff aller Entwickelung ist.

Andererseits aber kann er nimmermehr die Entwickelung selbst sein, da der Begriff des Absoluten auch dessen absoluten Zustand fordert.

Ein Absolutes, welches erst absolut werden sollte und zu werden brauchte, wäre es eben nicht: und wir hät-

ten ein anderes zu suchen. Gibt es aber ein Absolutes — und davon wird doch hoffentlich keine Philosophie abstrahieren wollen, so lebt es als solches, und nicht als sein sollendes.

Das Absolute kann also nicht bloss ein Werden sein, es muss auch ein absolutes Sein sein: und zwar weder ein Geworden-sein, noch ein unmittelbar-abstraktes Sein, sondern dasjenige wahrhaftige und schöpferische Sein (d. h. das absolut Tätige), welches das Werden in sich selbst hat und aus sich selbst erzeugt. [1]

Abstrakt genommen würde es nur ein Hirngespinst, ein hohles Gedankending sein: konkret aber fasst es die Quelle alles Lebens in sich und entwickelt dasselbe aus eigener Machtvollkommenheit.

Mit einem Worte, die Entwickelung in Betreff Gottes ist nichts Transcendentes, sondern ein Immanentes: sie greift nicht über ihn hinaus, was nur bei endlichen Wesen der Fall ist, sondern in Ihn hinein: d. h., sie gehört zu seinem Begriffe, sie setzt also keinen Mangel in ihm voraus, sondern umgekehrt, die absolute Fülle.

Diese Fülle muss sich aber entfalten, sonst bliebe sie nur an sich. Eine Knospe mag schön sein, — aber gut ist sie noch nicht: das Gute ist erst die letzte Frucht. Das Fruchtwerden jener Knospe ist nämlich der Entfaltungsprozess jener Fülle, der für das Bewusstsein des endlichen Geistes in die Geschichte hineinfällt.

Bei sich und für sich bleibt Gott die absolute Fülle. Der Prozess der Menschheit, um sich diese Fülle anzueignen, macht eben unsere Geschichte aus: und diese Geschichte mit Inbegriff aller Geschichten — denn ich gestehe, naiv genug zu sein, um noch an anderweitige Geschichten zu glauben, nicht bloss an die unsrige, die wir hochmütig

[1]) Das nähere darüber im III. Kap. der Prolegomena zur Historiosophie.

genug die Weltgeschichte nennen, — dieser Inbegriff der Geschichte also macht eben das Moment des Lebens im Geiste Gottes aus.“

II.

Der Gedanke. Bd. VI. Heft 2. S. 107. und S. 114.

Discussion in den Sitzungen der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin vom 7. und 28. Januar und 25. Februar 1865 über Tappans Thesen **über die Freiheit des Willens.**

Seite 107.

Graf Cieszkowski. Ich kann ebenfalls den von Herrn Tappan aufgestellten Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit gar nicht anerkennen — wohl aber und lediglich denjenigen zwischen Notwendigkeit und Willkür. Mir steht die Freiheit sowohl über der Willkür, als über der Notwendigkeit. Sie hebt beide insofern auf, als sie beide in sich aufhebt. Denn ich unterscheide drei Stufen der Freiheit: 1) Die zufällige Freiheit; 2) die notwendige Freiheit, was mithin keinen Widerspruch insolviert; und 3) die freie Freiheit, was folglich keinen Pleonasmus abgibt, wie ich's in meinen Prolegomenis zur Historiosophie ausgeführt habe, — und dies macht erst die wahre, concrete Freiheit aus, welche die Synthese der zufälligen und notwendigen ist.

Seite 114.

Graf Cieszkowski. Zwischen ihnen kann ich gar keinen Gegensatz anerkennen, sondern teile die Freiheit, meiner schon früher angegebenen Trichotomie gemäss, in logische, natürliche und geistige Freiheit, welche letztere mit der bürgerlichen zusammenfällt und dieselbe in sich begreift. Die logische ist die noch abstrakte, die eben deshalb so wenig greifbar und tastbar, als angreifbar

und a n tastbar ist. Sie lebt nur im Gedanken, kann aber kaum diejenige sein, welche Marquis Posa im Sinne hat, wenn er den König Philipp bittet: „Geben Sie Gedankenfreiheit.“ — Denn Gedankenfreiheit kann man einem weder geben noch nehmen. Kein Mensch hat sie von aussen her; er muss sie sich nehmen, oder sie entbehren. Die logische Freiheit ist die notwendige, die natürliche dagegen die zufällige. Die geistige Freiheit ist erst recht die freie, wahre Freiheit; sie ist aber psychologisch und bürgerlich zugleich, da sie sich nicht anders als in der bürgerlichen Gesellschaft, im Staate u. s. w. entwickeln kann, und zwar deshalb, weil sie eben keine abstrakte, weder eine nur innere noch eine nur äussere und in beiden Fällen dadurch nur abhängige, sondern, als wirklich geistige durch und durch a u s s i c h s e l b e r innerhalb aller realen Verhältnisse des Lebens sich manifestierend, die höchste, konkrete Freiheit ist.

BERICHTIGUNG.

Der Geburtstag des Philosophen war der 12. September, nicht der 14. Oktober, wie Seite 1. Zeile 1. irrig angegeben.

CURRICULUM VITAE.

Ich bin am 4. Dezember 1881 in Lemberg geboren, als zweiter Sohn des Rittergutsbesitzers Stanislaus von Żółtowski und seiner Gemahlin Marie, geborener Princessin Sapieha-Kodeński.

Meine ganze Kindheit verbrachte ich auf dem Landgute meines Vaters — Niechanowo, in Posen. Nachdem ich Elementarunterricht beim dortigen Dorfschullehrer genommen hatte, wurde ich von einem Hauslehrer für das Gymnasium vorbereitet. Ich trat zu Ostern 1896 in die Unter-Secunda des Marien-Gymnasiums zu Posen ein, welches ich 4 Jahre lang besuchte. Zu Ostern 1900 bestand ich die Reife-Prüfung.

Meine Studien begann ich in Strassburg, wo ich das Sommer-Semester 1900 zubrachte. Hierauf studierte ich 1 Semester (Winter 1900/01) in Berlin, dann 2 Semester in München, 1 Semester (Sommer 1902) in Heidelberg, endlich 4 Semester wieder in München.

Ich beschäftigte mich während meiner ganzen Studienzeit vornehmlich mit Philosophie, Psychologie und Nationalökonomie, hörte aber auch daneben Vorlesungen aus dem Gebiete der Kunstgeschichte, Geschichte und Mathematik.

Während der Sommer-Ferien 1902 entschloss ich mich über den polnischen Philosophen August Cieszkowski eine Arbeit zu verfassen, mit dessen Schriften ich mich eingehend beschäftigte.

Im Juni 1904 wurde meine Arbeit druckfertig.